José Carlos Mariátegui

ENSAYOS ESCOGIDOS

eu Colección Autores Peruanos

Mariátegui / *Ensayos Escogidos*

José Carlos Mariátegui

ENSAYOS ESCOGIDOS

Editorial Universo S. A.
LIMA—PERU

864
M 333

Selección y prólogo de
Augusto Salazar Bondy

Alverno College Library
Milwaukee, Wisconsin

© EDITORIAL UNIVERSO S.A.
Av. Nicolás Arriola 2285 - La Victoria
Teléfono 24-1639 - Casilla 241 - Lima

PROLOGO

José Carlos Mariátegui nació en 1895 y murió en 1930. De estos escasos treintaicinco años de vida, los siete comprendidos entre 1922 y 1930 concentraron lo fundamental de su producción escrita y de su militancia política, como si un esfuerzo intensísimo, cumplido a despecho de la enfermedad que lo minaba y ciertamente a costa de un profundo agotamiento, le hubiera permitido, en un breve lapso de existencia, cubrir los más diversos campos con una lúcida comprensión y lograr resultados extraordinarios en la teoría y en la praxis.

La personalidad y la obra de Mariátegui han tenido un efecto decisivo y cada vez más profundo en la cultura y en la sociedad peruanas de este siglo. Y lo mejor de esta obra escrita, expresión de la personalidad que la animó, se encuentra en los ensayos compuestos en el período señalado. Es bueno recordar que el libro más resonante de Mariátegui se titula significativamente 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, *y es en verdad una colección de escritos breves sobre nuestra historia y nuestra sociedad. De hecho, toda su obra escrita, como la de Montaigne, podría llamarse simplemente* Ensayos.

El pensamiento de Mariátegui se objetivaba naturalmente, con soltura y elegancia y a la vez lleno de fuerza polémica, en el ensayismo. La prosa de ideas, con su factura breve y concisa y su dinamismo expresivo, constituyeron medio inmejorable de comunicar convicciones y de incitar

a la acción racionalmente fundada para un espíritu crítico y comprometido como el de nuestro autor. Se comprende que una selección de los más importantes ensayos de Mariátegui puede ser, al mismo tiempo que una muestra de su valor como prosista, un recuento de los diversos campos temáticos y disciplinarios que cubrió su interés intelectual. Esto es lo que hemos intentado hacer en el presente volumen que recoge textos relativos a muy diferentes asuntos aunque ligados interiormente todos por una constante de estilo y de orientación doctrinaria.

A la cabeza del libro hemos querido poner al Mariátegui ideólogo, interesado por la problemática del hombre y la sociedad, que repiensa el marxismo por su cuenta y ve en él una filosofía abierta y dinámica, capaz de recoger los mejores aportes de la reflexión universal. Muchas de las páginas que escribió están dedicadas a estos temas doctrinarios y muestran una franca inclinación por el activismo y el optimismo filosóficos. Hemos seleccionado, como más representativos de su posición ideológica y de las influencias que la nutrieron, los ensayos titulados La filosofía moderna y el marxismo, Dos concepciones de la vida, El hombre y el mito, *y* Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal.

En la línea de esta preocupación teórica y doctrinaria, encuadrada dentro del socialismo marxista, está el tratamiento de una amplísima gama de temas que van de la estética a la política práctica. Un primer grupo de textos es el conformado por los ensayos sobre el arte, su sentido y sus vertientes ideológicas. Cuál es la función del artista en nuestro tiempo y qué significación tienen las variadas corrientes de la inquietud estética contemporánea, he aquí un asunto hacia el que confluían la vasta cultura, la fina sensibilidad estética y las firmes convicciones ideológicas de Mariátegui y que sin cesar atrajo poderosamente su interés. Buena muestra de esta parte de la producción de Mariátegui son los ensayos aquí incluidos: El artista y la época, Arte, revolución y decadencia, El grupo "Clarté", Má-

ximo Gorki y Rusia, Joyce, Marinetti y el futurismo. El expresionismo y el dadaísmo, El freudismo en la literatura contemporánea, Balance del supra-realismo, Post-impresionismo y cubismo, Esquema de una explicación de Chaplin. *Estas páginas, muchas de ellas breves apuntes críticos, dan además testimonio de la vasta información y el variado registro estético de nuestro autor. Por temperamento y por cultura, estaba en las antípodas de todo simplismo dogmático y de toda exclusión sectaria.*

Un segundo sector de lo que podríamos llamar temas de ideología aplicada concierne a asuntos de gran importancia social como la educación, la situación de la mujer, el cooperativismo y la acción proletaria. Correspondiendo a cada uno de ellos hemos incluido en el volumen sendos textos característicos: La enseñanza y la economía, La mujer y la política, El porvenir de las cooperativas *y* Mensaje al congreso obrero.

Protagonista de la política peruana, Mariátegui fue testigo atento y lúcido de la política mundial en años decisivos de la historia contemporánea. Fruto de este interés son numerosas crónicas y estudios críticos que ofrecen una invalorable orientación sobre el proceso político entre las dos grandes guerras. Las principales figuras y tendencias que definieron el sentido de este proceso fueron estudiadas por nuestro autor en páginas de factura maestra por su concisión, su claridad y su enjundia doctrinaria. Aquí hemos recogido: Lenin, Trotsky, Mussolini y el fascismo, Gandhi, Oriente y Occidente, El semitismo y el antisemitismo, La revolución mexicana, *así como el "Breve epílogo" que nuestro pensador puso a su estudio* Veinticinco años de sucesos extranjeros.

Conectada con este interés por la política mundial está la inquietud continental de Mariátegui y su acción como líder del movimiento revolucionario de Hispanoamérica, hoy más patente y reconocida que nunca. Entre los muchos textos que sobre estos temas salieron de su pluma son no-

tables: Punto de vista anti-imperialista *y* ¿Existe un pensamiento hispanoamericano? *A ellos hemos agregado dos otros ensayos de gran poder esclarecedor:* La unidad de la América Indo-española *y* El Iberoamericanismo y el Panamericanismo, *que definen el sentido de la verdadera unidad latinoamericana frente a las meras agrupaciones políticas circunstanciales o incluso contrarias al interés de nuestros pueblos.*

Hemos reservado para la parte final del volumen los ensayos sobre temas peruanos, por una razón de organización teórica, vinculada con el propio pensamiento de Mariátegui. No fue él un político inmediatista ni empírico; fue un teórico de la sociedad cuya praxis política estaba fundada en muy definidos principios filosóficos. Mariátegui interpreta el fenómeno peruano con un método y desde una perspectiva doctrinaria que es preciso tener en cuenta para comprender su obra. Quien ignora este marco referencial no puede entender cabalmente sus argumentos polémicos, ni juzgar en toda su dimensión la originalidad de su aporte a la comprensión del Perú. Mariátegui fue capaz de asimilar las más variadas y audaces ideas nacidas en el seno de la cultura europea pero, a la vez, con el fermento de ellas y superándolas, supo dar una interpretación nueva y más certera de la historia y la sociedad peruanas. De allí que nos haya parecido correcto y útil hacer anteceder las páginas dedicadas al Perú por textos que expresan la inquietud universalista y latinoamericana de nuestro autor.

No utilizamos aquí ninguno de los textos que forman parte de los 7 ensayos *(salvo ciertos pasajes que el autor incorporó a ese libro, extrayéndolos de otros textos), lo cual, si bien nos priva de algunas páginas ya clásicas en la cultura peruana, da oportunidad para difundir otros planteos de nuestro autor y nuevas facetas del fenómeno peruano tal como lo vio Mariátegui. Los textos incluidos son:* El hecho económico en la historia peruana, Principios de política agraria nacional, Economía colonial, El problema primario del Perú, Conclusiones sobre el problema indígena y

las tareas que impone, Nacionalismo y vanguardismo, *todos ellos centrados en la temática socio-económica. Prolongando un tema tocado en* Nacionalismo y vanguardismo, *hemos agregado algunos ensayos característicos sobre la literatura y el arte peruanos*: Preludio del renacimiento de José María Eguren, La Casa de Cartón por Martín Adán *y* La obra de José Sabogal. *En estas páginas se podrá juzgar otra vez en toda su amplitud y finura el registro doctrinario de Mariátegui y su sentido del hecho socio-cultural y, en particular, peruano.*

Los textos han sido reproducidos de las siguientes ediciones de las obras de Mariátegui:

La escena contemporánea. *Lima, Empresa Editora Amauta. 2a. ed., 1959.*

Defensa del marxismo. Lima, Empresa Editora Amauta, 2a. ed., 1959.

El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy. *Lima, Empresa Editora Amauta, 2a. ed., 1959.*

Historia de la crisis mundial. *Lima, Empresa Editora Amauta, 1959.*

El artista y la época. *Lima, Empresa Editora Amauta, 1959.*

Temas de nuestra América. *Lima, Empresa Editora Amauta, 1960.*

Ideología y política. *Lima, Empresa Editora Amauta, 1969.*

Peruanicemos el Perú. *Lima, Empresa Editora Amauta, 1970.*

Temas de educación. *Lima, Empresa Editora Amauta, 1970.*

El texto del ensayo "Lenin" ha sido reproducido del volumen Lenin en escritos peruanos, *por Jorge Falcón, Lima, 1970.*

Existe una Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui, *publicada por Guillermo Rouillón (Lima, Universidad de San Marcos, 1963), en donde el lector encontrará mayor información sobre la vida y la obra de nuestro autor.*

Agradecemos a los herederos y editores de Mariátegui su gentil autorización de reproducir textos de las obras publicadas por ellos, algunas de cuyas útiles notas críticas hemos aprovechado parcial o totalmente en este volumen.

AUGUSTO SALAZAR BONDY

LA FILOSOFIA MODERNA Y EL MARXISMO*

Con lenguaje bíblico el poeta Paul Valery expresaba así en 1919 una línea genealógica: "Y éste fue Kant que engendró a Hegel, el cual engendró a Marx, el cual engendró a..." Aunque la revolución rusa estaba ya en acto, era todavía muy temprano para no contentarse prudentemente con estos puntos suspensivos, al llegar a la descendencia de Marx. Pero en 1925, C. Achelin los reemplazó por el nombre de Lenin. Y es probable que el propio Paul Valery, no encontrase entonces demasiado atrevido ese modo de completar su pensamiento.

El materialismo histórico reconoce en su origen tres fuentes: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés. Este es, precisamente, el concepto de Lenin. Conforme a él, Kant y Hegel anteceden y originan a Marx primero y a Lenin después —añadimos nosotros— de la misma manera que el capitalismo antecede y origina al socialismo. A la atención que representantes tan conspicuos de la filosofía idealista, como los italianos Croce y Gentile, han dedicado al fondo filosófico del pensamiento de Marx, no es ajena, ciertamente, esta filiación evidente del materialismo histórico. La dia-

* Cap. IV de Defensa del marxismo.

léctica trascendental de Kant preludia, en la historia del pensamiento moderno, la dialéctica marxista.

Pero esta filiación no importa ninguna servidumbre del marxismo a Hegel ni a su filosofía que, según la célebre frase, Marx puso de pie, contra el intento de su autor, que la había parado de cabeza. Marx, en primer lugar, no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria. Su obra, en parte, es filosofía, porque este género de especulaciones no se reduce a los sistemas propiamente dichos, en los cuales, como advierte Benedetto Croce —para quien es filosofía todo pensamiento que tenga carácter filosófico— no se encuentra a veces sino su exterioridad. La concepción materialista de Marx nace, dialécticamente, como antítesis de la concepción idealista de Hegel. Y esta misma relación no aparece muy clara a críticos tan sagaces como Croce. "El lazo entre las dos concepciones —dice Croce— me parece, más que otra cosa, meramente psicológico, porque el hegelianismo era la precultura del joven Marx y es natural que cada uno anude los nuevos a los viejos pensamientos, como desenvolvimiento, como corrección, como antítesis".

El empeño de quienes, como Henri de Man, condenan sumariamente al marxismo, como un simple producto del racionalismo del siglo XIX, no puede ser, pues, más precipitado y caprichoso. El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual. Refutando al profesor Stamler, Croce afirma que "el presupuesto del socialismo no es una Filo-

sofía de la Historia, sino una concepción histórica determinada por las condiciones presentes de la sociedad y del modo como ésta ha llegado a ellas". La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya tramontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido. El socialismo, o sea la lucha por transformar el orden social de capitalista en colectivista mantiene viva esa crítica, la continúa, la confirma, la corrige. Vana es toda tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas. Porque "el materialismo histórico —habla de nuevo Croce— surgió de la necesidad de darse cuenta de una determinada configuración social, no ya de un propósito de investigación de los factores de la vida histórica; y se formó en la cabeza de políticos y revolucionarios, no ya de fríos y acompasados sabios de biblioteca".

Marx está vivo en la lucha que por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina. La suerte de las teorías científicas o filosóficas, que él usó, superándolas y trascendiéndolas, como elementos de su trabajo teórico, no compromete en lo absoluto la validez y la vigencia de su idea. Esta es radicalmente extraña a la mudable fortuna de las ideas científicas y filosóficas que la acompañan o anteceden inmediatamente en el tiempo.

Henri de Man formula así su juicio: "El marxismo es un hijo del siglo XIX. Sus orígenes se remontan a la época en que el reinado del conocimiento intelectual, que inauguraran el humanismo y la Reforma, alcanzaba su apogeo con el método racionalista. Este método tomó su santo y seña de las ciencias naturales exactas, a las cuales se debía el progreso de las técnicas de la producción y

de la intercomunicación; y consiste en transportar el principio de la causalidad mecánica, que se manifiesta en la técnica, a la interpretación de los hechos psíquicos. Ve en el pensamiento racional, que la psicología contemporánea no reconoce más que como una función ordenadora e inhibitoria de la psíquica, la regla de todo deseo humano y de todo desenvolvimiento social". Y, en seguida, agrega que "Marx hizo una síntesis psicológica del pensamiento filosófico de su época" (conviniendo en que era "singularmente en el propio orden sociológico, tan nueva y vigorosa, que no es lícito dudar de su genial originalidad"), y que "lo que se expresa en las doctrinas de Marx no son los movimientos de ideas, que no han surgido sino, después de su muerte, de las profundidades de la vida obrera y de la práctica social; es el materialismo causal de Darwin y el idealismo teleológico de Hegel".

No son muy diversas las inapelables sentencias pronunciadas, de una parte, por el futurismo * y, de otra, por el tomismo, contra el socialismo marxista. Marinetti junta en un solo haz, para fusilarlos más rápida e implacablemente, a Marx, Darwin, Spencer y Comte, sin cuidarse de las distancias que pueden mediar entre estos hombres, en sus conceptos igualmente ochocentistas y, por tanto, ajusticiables. Y los neo-tomistas, partiendo del extremo opuesto —de la reivindicación del medioevo contra la modernidad— descubren en el socialismo la conclusión lógica de la Reforma y de todas las herejías protestantes, liberales e individualistas. Así de Man no presenta siquiera el mérito de la originalidad en el esfuerzo, perfectamente reaccionario, de catalogar el marxismo entre los más específicos procesos mentales del "estúpido" siglo diecinueve.

---

* Ver en este Volumen el ensayo "Marinetti y el futurismo".

No hace falta reivindicar a este siglo contra la artificiosa y superficial diatriba de sus execradores, para confutar al autor de *Más allá del Marxismo*. Ni hace falta siquiera demostrar que Darwin, como Spencer y Comte, corresponden, en todo caso, de diversa manera, al modo de pensar del capitalismo, igual que Hegel, de quien desciende —con el mismo título aparente que el racionalismo revolucionario de Marx y Engels— el racionalismo conservador de los historiadores que aplicaron la fórmula "todo lo racional es real", a la justificación de los despotismos y las plutocracias. Si Marx no pudo basar su plan político ni su concepción histórica en la biología de De Vries, ni en la psicología de Freud, ni en la física de Einstein; ni más ni menos que Kant en su elaboración filosófica tuvo que contentarse con la física newtoniana y la ciencia de su tiempo: el marxismo —o sus intelectuales— en su curso posterior, no ha cesado de asimilar lo más sustancial y activo de la especulación filosófica e histórica post-hegeliana o post-racionalista. Georges Sorel, tan influyente en la formación espiritual de Lenin, ilustró el movimiento revolucionario socialista —con un talento que Henri de Man seguramente no ignora, aunque en su volumen omita toda cita del autor de *Reflexiones sobre la violencia*— a la luz de la filosofía bergsoniana, continuando a Marx que, cincuenta años antes, lo había ilustrado a la luz de la filosofía de Hegel, Fichte y Feuerbach. La literatura revolucionaria no abunda, como le gustaría a de Man, en eruditas divulgaciones de psicología, metafísica, estética, etc., porque tiene que atender a objetivos concretos de agitación y crítica. Pero, fuera de la prensa oficial de partido, en revistas como *Clarté* * *y La Lutte des*

* **Claridad.** Ver en este volumen el ensayo "El grupo Clarté".

Classes * de París, *Unter den Banner des Marxismus* ** de Berlín, etc., encontraría las expresiones de un pensamiento filosófico bastante más serio que el de su tentativa revisionista.

Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la Revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista. Williams James no es ajeno a la teoría de los mitos sociales de Sorel, tan señaladamente influida, de otra parte, por Wilfredo Pareto. Y la revolución rusa, en Lenin, Trostsky y otros, ha producido un tipo de hombre *pensante y operante*, que debía dar algo que pensar a ciertos filósofos baratos llenos de todos los prejuicios y supersticiones racionalistas, de que se imaginan purgados e inmunes.

Marx inició este tipo de hombre de acción y de pensamiento. Pero en los líderes de la revolución rusa aparece, con rasgos más definidos, el ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bukharin, Lunatcharsky, filosofan en la teoría y la praxis. Lenin deja, al lado de sus trabajos de estratega de la lucha de clases, su *Materialismo y Empiriocriticismo*. Trotsky, en medio del trajín de la guerra civil y de la discusión de partido, se da tiempo para sus meditaciones sobre *Literatura y Revolución*. ¿Y en Rosa Luxemburgo, acaso no se unimisman, a toda hora, la combatiente y la artista? ¿Quién, entre los profesores, que Henri de Man admira, vive con más plenitud e intensidad de idea y creación? Vendrá un tiempo en que, a despecho de los engreídos catedráticos, que acaparan hoy la representación oficial de la cultura, la asombrosa mujer

---

* "La lucha de clases".

** "Bajo los estandartes del Marxismo".

que escribió desde la prisión esas maravillosas cartas a Luisa Kautsky, despertará la misma devoción y encontrará el mismo reconocimiento que una Teresa de Avila. Espíritu más filosófico y moderno que toda la caterva pedante que la ignora —activo y contemplativo, al mismo tiempo— puso en el poema trágico de su existencia el heroísmo, la belleza, la agonía y el gozo, que no enseña ninguna escuela de la sabiduría.

En vez de procesar al marxismo por retraso o indiferencia respecto a la filosofía contemporánea, sería el caso, más bien, de procesar a ésta por deliberada y miedosa incomprensión de la lucha de clases y del socialismo. Ya un filósofo liberal como Benedetto Croce —verdadero filósofo y verdadero liberal— ha abierto este proceso, en términos de inapelable justicia * antes de que otro filósofo, idea-

---

* Indagando las culpas de las generaciones inmediatamente precedentes, Croce las define y denuncia así:

«Dos grandes culpas: una contra el Pensamiento, cuando por protesta contra la violencia ocasionada a las ciencias empíricas (que era el motivo en cierto modo legítimo) y por la ignavia mental (que era el ilegítimo) se quiso, después de Kant, Fichte y Hegel, tornar atrás, y se abandonó el principio de la potencia del pensamiento para abarcar y dominar toda la realidad, la cual no es, y no puede ser otra cosa, sino espiritualidad y pensamiento. Al principio, no se desconocía propia y abiertamente la potencia del pensamiento y solamente se le cambió en la de la observación y el experimento; pero, puesto que estos procedimientos empíricos debían necesariamente probarse insuficientes, la realidad real apareció como un más allá inaprehensible, un incognoscible, un misterio, y el positivismo generó de su seno el misticismo y las renovadas formas religiosas. Por esta razón he dicho que los dos períodos, tomados en examen, no se pueden separar netamente y poner en contraste entre sí: de este lado el positivismo, al frente el misticismo; porque éste es hijo de aquél. Un positivista después de la gelatina de los gabinetes, no creo que tenga otra cosa más cara que el incognoscible, esto es la gelatina en la cual se cultiva el microbio del misticismo».

«Pero la otra culpa requeriría el análisis de las condiciones económicas y de las luchas sociales del siglo décimonono y en

lista y liberal también, y continuador y exégeta del pensamiento hegeliano, Giovanni Gentile, aceptase un puesto en las brigadas del fascismo en promiscua sociedad con los más dogmáticos neotomistas y los más incandescentes anti-intelectualistas (Marinetti y su patrulla).

La bancarrota del positivismo y del cientificismo, como filosofía, no compromete absolutamente

---

particular de aquel gran movimiento histórico que es el socialismo, o sea la entrada de la clase obrera en la arena política. Hablo desde un aspecto general; y trasciendo las pasiones y las contingencias del lugar y del momento. Como historiador y como observador político, no ignoro que tal o cual hecho que toma el nombre del socialismo, en tal o cual otro lugar o tiempo, puede ser con mayor o menor razón contrastado; como por lo demás sucede con cualquier otro programa político, que es siempre contingente y puede ser más o menos extravagante e inmaturo y celar un contenido diverso de su forma aparente. Mas, bajo el aspecto general, la pretensión de destruir el movimiento obrero, nacido del seno de la burguesía, sería como pretender cancelar la Revolución Francesa, la cual creó el dominio de la burguesía; más aún, el absolutismo iluminado del siglo décimo octavo, que preparó la revolución; y poco a poco suspirar por la restauración del feudalismo y del Sacro Imperio Romano, y por añadidura por el regreso de la historia a sus orígenes: donde no sé si se encontraría el comunismo primitivo de los sociólogos (y la lengua única del profesor Trombetti), pero no se encontraría, ciertamente, la civilización. Quien se pone a combatir el socialismo, no ya en éste o en aquel momento de la vida de un país, sino en general (digamos así, en su exigencia) está constreñido a negar la civilización y el mismo concepto moral en que la civilización se funda. Negación imposible; negación que la palabra rehúsa pronunciar, y que por esto ha dado origen a los inefables ideales de la fuerza por la fuerza, del imperialismo, del aristocraticismo, tan feos que sus mismos asertores no tienen ánimo de proponerlos en toda su rigidez, y ora los moderan mezclándoles elementos heteregéneos, ora los presentan con cierto aire de bizarría fantástica y de paradoja literaria, que debería servir a hacerlos aceptables. O bien ha hecho surgir, por contragolpe, los ideales, peor que feos, tontos, de la paz, del quietismo y de la no resistencia al mal». (Crítica, 1907 y La letteratura della nuova Italia, vol. IV, p. 187). (Nota del Autor).

la posición del marxismo. La teoría y la política de Marx se cimentan invariablemente en la ciencia, no en el cientificismo. Y en la ciencia quieren reposar hoy, como lo observa Benda, todos los programas políticos, sin excluir a los más reaccionarios y antihistóricos. Brunetiére, que proclama la quiebra de la ciencia, ¿no se complacía acaso en maridar catolicismo y positivismo? ¿Y Maurrás no se reclama igualmente hijo del pensamiento científico? La religión del porvenir, como piensa Waldo Frank, descansará en la ciencia, si alguna creencia ha de ascender a la categoría de verdadera religión.

DOS CONCEPCIONES DE LA VIDA*

I

La guerra mundial no ha modificado ni fracturado únicamente la economía y la política de Occidente. Ha modificado o fracturado, también, su mentalidad y su espíritu. Las consecuencias económicas, definidas y precisadas por John Maynard Keynes, no son más evidentes ni sensibles que las consecuencias espirituales y psicológicas. Los políticos, los estadistas, hallarán, tal vez, a través de una serie de experimentos, una fórmula y un método para resolver las primeras; pero no hallarán, seguramente, una teoría y una práctica adecuadas para anular las segundas. Más probable me parece que deban acomodar sus programas a la presión de la atmósfera espiritual, a cuya influencia su trabajo no puede sustraerse. Lo que diferencia a los hombres de esta época no es tan sólo la doctrina, sino sobre todo, el sentimiento. Dos opuestas concepciones de la vida, una pre-bélica, otra post-bélica, impiden la inteligencia de hombres que, aparentemente, sirven el mismo interés histórico. He aquí el conflicto central de la crisis contemporánea.

La filosofía evolucionista, historicista, racionalista, unía en los tiempos pre-bélicos, por encima

---

* Publicado en Mundial: Lima, 9 de enero de 1925. Trascrito en Amauta: Nº 31 (págs. 4-7), Lima, junio-julio de 1930. Incluido en el libro El alma matinal, y otras estaciones del hombre de hoy.

de las fronteras políticas y sociales, a las dos clases antagónicas. El bienestar material, la potencia física de las urbes, habían engendrado un respeto supersticioso por la idea del Progreso. La humanidad parecía haber hallado una vía definitiva. Conservadores y revolucionarios aceptaban prácticamente las consecuencias de la tesis evolucionista. Unos y otros coincidían en la misma adhesión de la idea del progreso y en la misma aversión a la violencia.

No faltaban hombres a quienes esta chata y cómoda filosofía no lograba seducir ni captar. Jorge Sorel uno de los escritores más agudos de la Francia pre-bélica, denunciaba por ejemplo, las ilusiones del progreso. Don Miguel de Unamuno predicaba quijotismo. Pero la mayoría de los europeos había perdido el gusto de las aventuras y de los mitos heroicos. La democracia conseguía el favor de la masas socialistas y sindicales, complacidas de sus fáciles conquistas graduales, orgullosas de sus cooperativas, de su organización, de sus "casas del pueblo" y de su burocracia. Los capitanes y los oradores de la lucha de clases gozaban de una popularidad, sin riesgos, que adormecía en sus almas toda veleidad revolucionaria. La burguesía se dejaba conducir por líderes inteligentes y progresistas que, persuadidos de la estolidez y la imprudencia de una política de persecución de las ideas y los hombres del proletariado, preferían una política dirigida a domesticarlos y ablandarlos con sagaces transacciones.

Un humor decadente y estetista se difundía, sutilmente, en los estratos superiores de la sociedad. El crítico italiano Adriano Tilgher, en uno de sus remarcables ensayos, define así la última generación de la burguesía parisiense: "Producto de una civilización muchas veces secular, saturada de experiencia y de reflexión, analítica e introspectiva, ar-

tificial y libresca, a esta generación crecida antes de la guerra le tocó vivir en un mundo que parecía consolidado para siempre y asegurado contra toda posibilidad de cambios. Y a este mundo se adaptó sin esfuerzo. Generación toda nervios y cerebro gastados y cansados por las grandes fatigas de sus genitores: no soportaba los esfuerzos tenaces, las tensiones prolongadas, las sacudidas bruscas, los rumores fuertes, las luces vivas, al aire libre y agitado; amaba la penumbra y los crepúsculos, las luces dulces y discretas, los sonidos apagados y lejanos, los movimientos mesurados y regulares". El ideal de esta generación era vivir dulcemente.

II

Cuando la atmósfera de Europa, próxima la guerra, se cargó demasiado de electricidad, los nervios de esta generación sensual, elegante e hiperestésica, sufrieron un raro malestar y una extraña nostalgia. Un poco aburridos de "vivre avec douceur", se estremecieron con una apetencia morbosa, con un deseo enfermizo. Reclamaron, casi con ansiedad, casi con impaciencia, la guerra. La guerra no aparecía como una tragedia, como un cataclismo, sino más bien como un deporte, como un alcaloide o como un espectáculo. ¡Oh!, la guerra. —como en una novela de Jean Bernier, esta gente la presentía y la auguraba—, "elle serait trés chic la guerre".

Pero la guerra no correspondió a esta previsión frívola y estúpida. La guerra no quiso ser tan mediocre. París sintió, en su entraña, la garra del drama bélico. Europa, conflagrada, lacerada, mudó de mentalidad y de psicología.

Todas las energías románticas del hombre occidental, anestesiadas por largos lustros de paz confortable y pingüe, renacieron tempestuosas y prepotentes. Resucitó el culto de la violencia. La Revolución Rusa insufló en la doctrina socialista un ánima guerrera y mística. Y al fenómeno bolchevique siguió el fenómeno fascista. Bolcheviques y fascistas no se parecían a los revolucionarios y conservadores pre-bélicos. Carecían de la antigua superstición del progreso. Eran testigos, conscientes o inconscientes, de que la guerra había demostrado a la humanidad que aún podían sobrevenir hechos superiores a la previsión de la Ciencia y también hechos contrarios al interés de la Civilización.

La burguesía, asustada por la violencia bolchevique, apeló a la violencia fascista. Confiaba muy poco en que sus fuerzas legales bastasen para defenderla de los asaltos de la revolución. Mas, poco a poco, ha aparecido, luego, en su ánimo, la nostalgia de la crasa tranquilidad pre-bélica. Esta vida de alta tensión la disgusta y la fatiga. La vieja burocracia socialista y sindical comparte esta nostalgia. ¿Por qué no volver —se pregunta— al buen tiempo pre-bélico? Un mismo sentimiento de la vida vincula y acuerda espiritualmente a estos sectores de la burguesía y del proletariado, que trabajan, en comandita, por descalificar, al mismo tiempo, el método bolchevique y el método fascista. En Italia, este episodio de la crisis contemporánea tiene los más nítidos y precisos contornos. Ahí, la vieja guardia burguesa ha abandonado al fascismo y se ha concertado en el terreno de la democracia, con la vieja guardia socialista. El programa de toda esta gente se condensa en una sola palabra: normalización. La normalización sería la vuelta a la vida tranquila, el desahucio o el sepelio de todo romanticismo, de todo heroísmo, de todo quijotis-

mo de derecha y de izquierda. Nada de regresar, con los fascistas, al Medio Evo. Nada de avanzar, con los bolcheviques, hacia la Utopía.

El fascismo habla un lenguaje beligerante y violento que alarma a quienes no ambicionan sino la normalización. Mussolini, en un discurso, dijo: "No vale la pena de vivir como hombres y como partido y sobre todo no valdría la pena llamarse fascistas, si no se supiese que se está en medio de la tormenta. Cualquiera es capaz de navegar en mar de bonanza, cuando los vientos inflan las velas, cuando no hay olas ni ciclones. Lo bello, lo grande, y quisiera decir lo heroico, es navegar cuando la tempestad arrecia. Un filósofo alemán decía: vive peligrosamente. Yo quisiera que ésta fuese la palabra de orden del joven fascismo italiano: vivir peligrosamente. Esto significa estar pronto a todo, a cualquier sacrificio, a cualquier peligro, a cualquier acción, cuando se trata de defender la patria y el fascismo". El fascismo no concibe la contrarevolución como una empresa vulgar y policial sino como una empresa épica y heroica. Tesis excesiva, tesis incandescente, tesis exorbitante para la vieja burguesía, que no quiere absolutamente ir tan lejos. Que se detenga y se frustre la revolución, claro, pero, si es posible con buenas maneras. La cachiporra no debe ser empleada sino en caso extremo. Y no hay que tocar, en ningún caso, la Constitución ni el Parlamento. Hay que dejar las cosas como estaban. La vieja burguesía anhela vivir dulce y parlamentariamente. "Libre y tranquilamente", escribía polemizando con Mussolini *Il Corriere della Sera* de Milán. Pero uno y otro términos designan el mismo anhelo.

Los revolucionarios, como los fascistas, se proponen por su parte, vivir peligrosamente. En los re-

volucionarios, como en los fascistas, se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco.

La nueva humanidad, en sus dos expresiones antitéticas, acusa una nueva intuición de la vida. Esta intuición de la vida no asoma, exclusivamente, en la prosa beligerante de los políticos. En unas divagaciones de Luis Bello encuentro esta frase: "Conviene corregir a Descartes: combato, luego existo". La corrección resulta, en verdad, oportuna. La fórmula filosófica de una edad racionalista tenía que ser: "Pienso, luego existo". Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca, no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa. No volverán, quién sabe hasta cuando, los tiempos de vivir con dulzura. La dulce vida pre-bélica no generó sino escepticismo y nihilismo. Y de la crisis de este escepticismo y de este nihilismo, nace la ruda, la fuerte, la perentoria necesidad de una fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente.

EL HOMBRE Y EL MITO*

I

Todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial desembocan en esta unánime conclusión la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material. La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. A la idea Libertad, ha dicho Mussolini, la han muerto los demagogos. Más exacto es, sin duda, que a la idea Razón la han muerto los racionalistas. La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que

---

* Publicado en Mundial: Lima, 16 de enero de 1925. Trascrito en Amauta Nº 31 (págs. 1-4), Lima, junio - julio de 1930. Incluido en el libro **El alma matinal, y otras estaciones del hombre de hoy.**

únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo.

La Razón y la Ciencia han corroído y han disuelto el prestigio de las antiguas religiones. Eucken en su libro sobre el sentido y el valor de la vida, explica clara y certeramente el mecanismo de este trabajo disolvente. Las creaciones de la ciencia han dado al hombre una sensación nueva de su potencia. El hombre, antes sobrecogido ante lo sobrenatural, se ha descubierto de pronto un exorbitante poder para corregir y rectificar la Naturaleza. Esta sensación ha desalojado de su alma las raíces de la vieja metafísica.

Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito. Renán remarcaba melancólicamente, en tiempos de orgulloso positivismo, la decadencia de la religión, y se inquietaba por el porvenir de la civilización europea. "Las personas religiosas —escribía— viven de una sombra. ¿De qué se vivirá después de nosotros?". La desolada interrogación aguarda una respuesta todavía.

La civilización burguesa ha caído en el escepticismo. La guerra pareció reanimar los mitos de la revolución liberal: la Libertad, la Democracia, la Paz. Mas la burguesía aliada los sacrificó, en seguida, a sus intereses y a sus rencores en la confe-

rencia de Versailles. El rejuvenecimiento de esos mitos sirvió, sin embargo, para que la revolución liberal concluyese de cumplirse en Europa. Su invocación condenó a muerte los rezagos de feudalidad y de absolutismo sobrevivientes aún en la Europa Central, en Rusia y en Turquía. Y, sobre todo, la guerra probó una vez más, fehaciente y trágica, el valor del mito. Los pueblos capaces de la victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario.

II

El hombre contemporáneo siente la perentoria necesidad de un mito. El escepticismo es infecundo y el hombre no se conforma con la infecundidad. Una exasperada y a veces impotente "voluntad de creer", tan aguda en el hombre post-bélico, era ya intensa y categórica en el hombre pre-bélico. Un poema de Henri Frank, *La Danza delante del Arca*, es el documento que tengo más a la mano respecto del estado de ánimo de la literatura de los últimos años pre-bélicos. En este poema late una grande y honda emoción. Por esto, sobre todo, quiero citarlo. Henri Frank nos dice su profunda "voluntad de creer". Israelita, trata, primero, de encender en su alma la fe en el dios de Israel. El intento es vano. Las palabras del Dios de sus padres suenan extrañas en esta época. El poeta no las comprende. Se declara sordo a su sentido. Hombre moderno, el verbo del Sinaí no puede captarlo. La fe muerta no es capaz de resucitar. Pesan sobre ella veinte siglos. "Israel ha muerto de haber dado un Dios al mundo". La voz del mundo moderno propone su mito ficticio y precario: la Razón. Pero Henri Frank no puede aceptarlo. "La Razón, dice, la razón no es el universo".

"La raison sans Dieu c'est la chambre sans lampe".

El poeta parte en busca de Dios. Tiene urgencia de satisfacer su sed de infinito y de eternidad. Pero la peregrinación es infructuosa. El peregrino querría contentarse con la ilusión cotidiana. "¡Ah! sache franchement saisir de tout moment— la fuyante fumée et le suc éphémére". Finalmente piensa que "la verdad es el entusiasmo sin esperanza". El hombre porta su verdad en sí mismo.

"Si l'Arche est vide oú tu pensais trouver la loi, rien n'est réel que ta danse".

III

Los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas. La filosofía contemporánea ha barrido el mediocre edificio positivista. Ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. Y ha formulado las actuales teorías del Mito y de la Acción. Inútil es, según estas teorías, buscar una verdad absoluta. La verdad de hoy no será la verdad de mañana. Una verdad es válida sólo para una época. Contentémonos con una verdad relativa.

Pero este lenguaje relativista no es asequible, no es inteligible para el vulgo. El vulgo no sutiliza tanto. El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no la cree absoluta y suprema. Es en vano recomendarle la excelencia de la fe, del mito, de la acción. Hay que proponerle una fe, un mito, una acción. ¿Dónde encontrar el mito capaz de reanimar espiritualmente el orden que tramonta?

La pregunta exaspera la anarquía intelectual, la anarquía espiritual de la civilización burguesa. Algunas almas pugnan por restaurar el Medio Evo

y el ideal católico. Otras trabajan por un retorno al Renacimiento y al ideal clásico. El fascismo, por boca de sus teóricos, se atribuye una mentalidad medioeval y católica; cree representar el espíritu de la Contra-Reforma; aunque por otra parte, pretende encarnar la idea de la Nación, idea típicamente liberal. La teorización parece complacerse en la invención de los más alambicados sofismas. Mas todos los intentos de resucitar mitos pretéritos resultan, en seguida, destinados al fracaso. Cada época quiere tener una intuición propia del mundo. Nada más estéril que pretender reanimar un mito extinto. Jean R. Bloch, en un artículo publicado en la revista *Europe*, escribe a este respecto palabras de profunda verdad. En la catedral de Chartres ha sentido la voz maravillosamente creyente del lejano Medio Evo. Pero advierte cuánto y cómo esa voz es extraña a las preocupaciones de esta época. "Sería una locura —escribe— pensar que la misma fe repetiría el mismo milagro. Buscad a vuestro alrededor, en alguna parte, una mística nueva, activa, susceptible de milagros, apta a llenar a los desgraciados de esperanza, a suscitar mártires y a transformar el mundo con promesas de bondad y de virtud. Cuando la habréis encontrado, designado, nombrado, no seréis absolutamente el mismo hombre".

Ortega y Gasset habla del "alma desencantada". Romain Rolland habla del "alma encantada". ¿Cuál de los dos tiene razón? Ambas almas coexisten. El "alma desencantada" de Ortega y Gasset es el alma de la decadente civilización burguesa. El "alma encantada" de Romain Rolland es el alma de los forjadores de la nueva civilización. Ortega y Gasset no ve sino el ocaso, el tramonto, *der Untergang*. Romain Rolland ve el orto, el alba, *der Aurgang*. Lo que más neta y claramente diferencia

en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesa no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociables.

Hace algún tiempo que se constata el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo. Jorge Sorel, uno de los más altos representantes del pensamiento francés del siglo XX, decía en sus *Reflexiones sobre la Violencia:* "Se ha encontrado una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la preparación y aun la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla con el mismo título". Renán, como el mismo Sorel lo recuerda, advertía la fe religiosa de los socialistas, constatando su inexpugnabilidad a todo desaliento. "A cada experiencia frustrada, recomienzan. No han encontrado la solución: la encontrarán. Jamás los asalta la idea de que la solución no exista. He ahí su fuerza".

La misma filosofía que nos enseña la necesidad del mito y de la fe, resulta incapaz generalmente de comprender la fe y el mito de la nuevos tiempos. "Miseria de la filosofía", como decía Marx. Los profesionales de la Inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria. ¿Supieron acaso los filósofos de la decadencia romana comprender el lenguaje del cristianismo? La filosofía de la decadencia burguesa no puede tener mejor destino.

PESIMISMO DE LA REALIDAD Y OPTIMISMO DEL IDEAL*

I

Me parece que José Vasconcelos ha encontrado una fórmula sobre pesimismo y optimismo que no solamente define el sentimiento de la nueva generación ibero-americana frente a la crisis contemporánea sino que también corresponde absolutamente a la mentalidad y a la sensibilidad de una época en la cual, malgrado la tesis de Don José Ortega y Gasset sobre el "alma desencantada" y "el ocaso de las revoluciones", millones de hombres trabajan con un ardimiento místico y una pasión religiosa, por crear un mundo nuevo. "Pesimismo de la realidad, optimismo del ideal", ésta es la fórmula de Vasconcelos.

"No conformarnos nunca, pero estar siempre más allá y superiores al instante —escribe Vasconcelos—. Repudio de la realidad y lucha para destruirla, pero no por ausencia de fe sino por sobra de fe en las capacidades humanas y por convicción firme de que nunca es permanente ni justificable el mal y de que siempre es posible y factible redi-

---

* Publicado en Mundial: Lima, 21 de agosto de 1925. Al margen ha sido agregado por el autor el último párrafo de la parte I. Incluido en El alma matinal, y otras estaciones del hombre de hoy.

mir, purificar, mejorar, el estado colectivo y la conciencia privada".

La actitud del hombre que se propone corregir la realidad es, ciertamente, más optimista que pesimista. Es pesimista en su protesta y en su condena del presente; pero es optimista en cuanto a su esperanza en el futuro. Todos los grandes ideales humanos han partido de una negación; pero todos han sido también una afirmación. Las religiones han representado perennemente en la historia ese pesimismo de la realidad y ese optimismo del ideal que en este tiempo nos predica el escritor mexicano.

Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente designados como pesimistas. Pero, en verdad, el pesimismo domina mucho menos nuestro espíritu que el optimismo. No creemos que el mundo deba ser fatal y eternamente como es. Creemos que puede y debe ser mejor. El optimismo que rechazamos es el fácil y perezoso optimismo panglosiano de los que piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles.

II

Existen dos clases de pesimistas como existen dos clases de optimistas. El pesimismo exclusivamente negativo se limita a constatar con un gesto de impotencia y de desesperanza, la miseria de las cosas y la vanidad de los esfuerzos. Es un nihilista que espera, melancólicamente, su última desilusión. El extremo límite, como decía Artzibachev. Pero este tipo de hombre afortunadamente no es común. Pertenece a una rara jerarquía de intelectuales desencantados. Constituye, además, un producto de una época de decadencia o de un pueblo en colapso.

Entre los intelectuales, no es raro un nihilismo simulado que les sirve de pretexto filosófico para rehuir su cooperación a todo gran esfuerzo renovador o para explicar su desdén por toda obra multitudinaria. Pero el nihilismo ficticio de esta categoría de intelectuales no es siquiera una actitud filosófica. Se reduce a un escondido y artificial desdén por los grandes mitos humanos. Es un nihilismo inconfeso que no se atreve a asomar a la superficie de la obra o de la vida del intelectual negativo que se entrega a este ejercicio teorético como a un vicio solitario. El intelectual, nihilista en privado, suele ser en público miembro de una liga antialcohólica o de una sociedad protectora de los animales. Su nihilismo no tiene por objeto defenderlo y precaverlo si de las grandes pasiones. Ante los pequeños ideales el falso nihilista se comporta con el más vulgar idealismo.

III

Es con los espíritus pesimistas y negativos de esta estirpe con los que nuestro optimismo del ideal no nos consiente tolerar que se nos confunda. Las actitudes absolutamente negativas son estériles. La acción está hecha de negaciones y de afirmaciones. La nueva generación en nuestra América como en todo el mundo es, ante todo, una generación que grita su fe, que canta su esperanza.

IV

En la filosofía occidental contemporánea prevalece un humor escéptico. Esta actitud filosófica, como sus penetrantes críticos lo remarcan, es un gesto peculiar de una civilización en decadencia. Sólo en un mundo decadente aflora un sentimiento desen-

cantado de la vida. Pero ni aun este escepticismo o este relativismo contemporáneos tienen ningún parentesco, ninguna afinidad, con el nihilismo barato y ficticio de los impotentes ni con el nihilismo absoluto y mórbido de los suicidas y de los locos de Andreiev y Artzibachev. El pragmatismo, que tan eficazmente mueve al hombre a la acción, es en el fondo una escuela relativista y escéptica. Hans Vainhingher, el autor de la *Philosophie der Als Ob* ha sido calificado justamente como un pragmatista. Para este filósofo tudesco no existen verdades absolutas; pero existen verdades relativas que gobiernan la vida del hombre como si fueran absolutas. "Los principios morales al par de los estéticos, los criterios del derecho al par de los conceptos sobre los cuales labora la ciencia, los mismos fundamentos de la lógica, no poseen ninguna existencia objetiva; son construcciones ficticias nuestras, que sirven únicamente de cánones reguladores de nuestra acción, la cual se dirige como si ellos fuesen verdaderos". Define así la filosofía de Vainhingher, en sus *Lineamientos de Filosofía escéptica*, el filósofo italiano Guiseppe Renssi que, según veo en una nota bibliográfica de la revista de Ortega y Gasset, empieza a interesar en España y por ende en la América española.

Esta filosofía, pues, no invita a renunciar a la acción. Pretende únicamente negar lo Absoluto. Pero reconoce, en la historia humana, a la verdad relativa, al mito temporal de cada época, el mismo valor y la misma eficacia que a una verdad absoluta y eterna. Esta filosofía proclama y confirma la necesidad del mito y la utilidad de la fe. Aunque luego se entretenga en pensar que todas las verdades y todas las ficciones, en último análisis, son equivalentes. Einstein, relativista, se comporta en la vida como un optimista del ideal.

V

En la nueva generación, arde el deseo de superar la filosofía escéptica. Se elabora en el caos contemporáneo los materiales de una nueva mística. El mundo en gestación no pondrá su esperanza donde la pusieron las religiones tramontadas. "Los fuertes se empeñan y luchan, —dice Vasconcelos— con el fin de anticipar un tanto la obra del cielo". La nueva generación quiere ser fuerte.

LA ENSEÑANZA Y LA ECONOMIA*

I

El problema de la enseñanza no puede ser bien comprendido al no ser considerado como un problema económico y como un problema social. El error de muchos reformadores ha residido en su método abstractamente idealista, en su doctrina exclusivamente pedagógica. Sus proyectos han ignorado el íntimo engranaje que hay entre la economía y la enseñanza y han pretendido modificar ésta sin conocer las leyes de aquella. Por ende, no han acertado a reformar nada sino en la medida que las leyes económicas y sociales les han consentido.

El debate entre clásicos y modernos en la enseñanza, no ha estado menos regido por el desarrollo capitalista que el debate entre conservadores y liberales en la política. Los programas y los sistemas de educación pública han dependido de los intereses de la economía burguesa. La orientación realista o moderna, por ejemplo, ha sido impuesta, ante todo, por las necesidades del industrialismo. No en balde el industrialismo es el fenómeno peculiar y sustantivo de esta civilización que, dominada por sus consecuencias, reclama de la escuela más técnicos que ideólogos y más ingenieros que retores. Cuando Rabindranath Tagore, mirando con sus ojos orientales la civilización capitalista, descubre

---

* Publicado en Mundial, Lima, 29 de mayo de 1925. Incluido en el libro Temas de educación.

que ésta ha hecho del hombre un esclavo de la máquina, no arriba a una conclusión exagerada.

II

Pero estas consecuencias del capitalismo no han provocado generalmente de parte de los intelectuales, un esfuerzo inspirado en un efectivo propósito de restablecer el equilibrio entre lo moral y lo material. Los intelectuales en su mayoría, han hecho el juego de la reacción. No han sabido oponerse al presente sino en el nombre del pasado. Permeados de espíritu conservador y de mentalidad aristocrática han sustentado, directa o indirectamente, las mismas ideas de los herederos o sucesores del régimen feudal. Han suscrito su vieja y simple receta de idealismo: los estudios clásicos.

Y la decadente burguesía europea, sin darse cuenta de que adoptaba una tesis contraria a su función histórica, ha buscado en esta receta un remedio para sus males. Ha maridado la enseñanza clásica con la enseñanza realista. Ha diferenciado la educación de sus políticos y literatos de la educación de sus ingenieros y comerciantes. La política y la literatura, impotentes para gobernar la economía, han resultado así infectadas de retores y humanistas cuya obra ha sido uno de los agentes más activos de la crisis contemporánea, que se caracteriza precisamente por una serie de contradicciones entre la política y la economía.

Jorge Sorel en uno de los capítulos de su libro *La ruina del mundo antiguo* denunciaba el parasitismo del talento literario como una de las causas más serias de la corrupción de las clases ilustradas. "El parasitismo del talento literario —escribía— no ha cesado de enconarse sobre Europa y no parece que haya de desaparecer; cambia de formas, pero

está alimentado por una tradición muy poderosa que ostenta principios de educación muy antigua y muy singulares".

La experiencia moderna de los estudios clásicos no acredita absolutamente la tesis o, mejor dicho, el dogma que les atribuye el privilegio de formar espíritus idealistas y espíritus superiores. El idealismo que engendran es un idealismo reaccionario. Un idealismo contrario o extraño a la dirección de la historia y que, por consiguiente, carece de todo valor como fuerza de renovación y elevación humanas. Los abogados y literatos procedentes de las facultades de Humanidades, han sido casi siempre mucho más inmorales que los técnicos provenientes de las facultades e institutos de Ciencia. Y la actividad práctica y teorética de estos últimos ha seguido el rumbo de la economía y de la civilización, mientras la actividad práctica, teorética o estética de los primeros lo ha contrastado frecuentemente, al influjo de los más vulgares intereses y sentimientos conservadores. El valor de la ciencia como estimulante de la especulación filosófica no puede, por otra parte, ser desconocido ni desdeñado. La atmósfera de ideas de esta civilización debe a la Ciencia mucho más seguramente que a las Humanidades. El clasicismo en fin no ha mirado tanto a Grecia como a Roma. En los países latinos o sedicentes latinos, sobre todo, ha pugnado por mantener el culto de la retórica y el derecho romanos. Y de lo que el romanismo representa específicamente en nuestro tiempo, la nueva generación hispano-americana, a la que están dirigidos estos artículos, encuentra una exacta y cabal explicación en Italia. El fascismo italiano inspira totalmente su teoría y su praxis en la historia romana. Más aún, se supone predestinado para resucitar el Imperio Romano.

La tendencia conservadora del clasicismo en la enseñanza está desde hace mucho tiempo esclarecida. Las izquierdas, consciente o instintivamente, se han opuesto siempre a una restauración excesiva de los estudios clásicos. Aunque, en verdad, esta oposición ha nacido, más que de una clara orientación revolucionaria, de ese positivismo optimista, tramontado y desacreditado hoy, que esperaba de la Ciencia la solución de todos los problemas humanos.

Entre los pensadores del socialismo Jorge Sorel ha sido, sin duda, aquel que mejor ha percibido el mecanismo de la influencia conservadora de los estudios clásicos. Sorel ha formulado así su pensamiento: "El niño no sabe observar o bien observa mal; es preciso, pues, inculcarle costumbres de observación, y esa debería ser la principal preocupación del maestro. A consecuencia de ese vicio natural, tenemos una tendencia constante a comprender mal los principios, a dejarnos engañar por falsas razones, a contentarnos con explicaciones vulgares y anticientíficas. Pero la educación clásica desarrolla en proporción enorme esos defectos de nuestra naturaleza y podemos esperar un estado que yo llamo estado de disociación ideológica, en el cual hemos perdido el sentido de la realidad de las cosas. Cuando la educación está dirigida hacia un fin práctico, cuando tiene por objeto conducirnos a ocupar un sitio en la vida económica, ese resultado deplorable no puede alcanzarse de una manera completa. La disociación ideológica no sólo hace los sofismas fácilmente aceptables, sino que impide ejercer toda crítica sobre nuestras operaciones intelectuales; ella es, pues, muy favorable a esa inversión de las funciones electivas que nos permite justificar todos nuestros actos. Ella desarrolla un egoísmo monstruoso que subordina toda consideración a

los deseos de nuestro apetito y que nos hace apreciar los recursos puestos a nuestra disposición como un débil tributo rendido a nuestro talento. En el medio económico podemos reclamar una parte igual socialmente a nuestro trabajo; pero por la disociación ideológica nos salimos del medio económico: reclamamos una parte en relación con nuestro talento, es decir, pretendemos sobrellevar sobre la producción lo que apreciamos estar en relación con la dignidad de nuestro ingenio".

III

Los fautores del clasicismo hacen reposar casi toda su doctrina sobre una base rígida y dogmática. Pretenden que la filología y la retórica clásica, únicas generadoras de idealismo, son además la mejor disciplina para la inteligencia. Pero estas aserciones no resultan absolutamente comprobadas. Autorizados pedagogos modernos, a quienes no se puede acusar de sectarismo revolucionario, las confutan con válidas razones, nutridas de su observación profesional. Albert Girard, presidente de los *compagnons* de la Universidad Nueva, polemizando con los partidarios del latín a ultranza, escribe lo siguiente: "Sin duda esta disciplina es excelente; pero ¿quién nos prueba que no valiesen otras igualmente? Se objetan los resultados inferiores de la sección sin latín. Pero en primer lugar, se encuentran en ella alumnos excelentes, y si son hoy más raros que antes ¿no es porque se impulsa a los mejores hacia las secciones latinas? ¿Quién sabe lo que se obtendría con una igualdad de reclutamiento? Aunque, en este caso, se revelase como inferior la sección moderna, aún habría que preguntarse si no se debía a que los métodos para la enseñanza de las lenguas vivas están todavía muy

lejos de la perfección. La sección moderna, ni por su reclutamiento ni por sus métodos, ha llegado todavía al fin de sus posibilidades educadoras. ¿Tenemos derecho por esto a concluir apresuradamente contra ella? Científicamente esto es imposible. Nada prueba que no se pueda ejercitar las facultades del espíritu por medios análogos, y realizar así una de las condiciones de la unidad de cultura".

Coinciden con estos puntos de vista, esencialmente técnicos, los educadores que han creado en Alemania un nuevo tipo de escuela secundaria: la *Deutsche Oberschule*. "Los partidarios de este tipo de escuela estiman que la cultura greco-latina no tiene privilegio educativo, que los jóvenes alemanes pueden encontrar de una manera más directa, más popular y más democrática, en el mismo país en que han nacido, una cultura igual a la que cualquier otro establecimiento de segunda enseñanza". *(La Reforma Escolar en Alemania* por M. P. Roques).

IV

La solidaridad de la Economía y la Educación se revela, concretamente, en las ideas de los únicos educadores que verdaderamente se han propuesto renovar la escuela. Pestalozzi, Froebel, etc., que han trabajado realmente por una renovación, han tenido en cuenta que la sociedad moderna tiende a ser, sobre todo, una sociedad de productores. Su concepción de la enseñanza es sustancialmente moderna. La Escuela del Trabajo representa un sentido de trabajadores. El Estado capitalista se ha guardado de adoptarlo y actuarlo plenamente. Se ha limitado a incorporar en la enseñanza primaria —enseñanza de clase— el "trabajo manual educativo".

Ha sido en Rusia donde la Escuela del Trabajo ha sido elevada al primer plano en la política educacional.

En Alemania la tendencia a ensayarla se ha apoyado principalmente en el predominio socialista de la época de la revolución.

Singularmente ilustrativo y sintomático es el hecho de que esta reforma haya brotado en el campo de la enseñanza primaria. Este hecho nos demuestra claramente que, dominadas por el espíritu de sus retores, la enseñanza secundaria y la enseñanza universitaria, constituyen aún un terreno poco favorable a todo intento de renovación y poco sensible a la nueva realidad económica.

Un concepto moderno de la escuela coloca en la misma categoría el trabajo manual y el trabajo intelectual. La vanidad de los rancios humanistas, alimentada de romanismo y aristocratismo, no puede avenirse con esta nivelación. Malgrado la repugnancia de estos hombres de letras, la Escuela del Trabajo es producto genuino, una concepción fundamental de una civilización creada por el trabajo y para el trabajo.

V

¿Cómo se plantea esta cuestión en Nuestra América? La gente que en este continente piensa y discurre con menos originalidad sobre los problemas americanos, manifiesta ya cierta frívola inclinación a recomendarnos los principios de la reforma Bérard y de la reforma Gentile. Forma parte de la incoherente y desorientada deliberación de la sección respectiva del último Congreso Científico

Pan-Americano un voto que reclama la extensión o la restauración del latín en la instrucción media. Es de temer, en suma, que los gerentes de la educación pública en Nuestra América, no satisfechos de la experiencia de los métodos heredados de España, que tan eficazmente han entrabado el desarrollo de la economía hispano-americana, consideren necesario injertar un poco de clasicismo marca Bérard o marca Gentile en los caóticos e inorgánicos programas de enseñanza de estos pueblos.

Pero los hombres nuevos de Hispano-América no deben dar las espaldas a la realidad. Nuestra América necesita más técnicos que retores. El desarrollo de la economía hispanoamericana exige una orientación práctica y realista en la enseñanza. El clasicismo no crearía mejores aptitudes mentales y morales. (Esta idea, en último análisis, resulta una nueva superstición reaccionaria). En cambio, sabotearía la formación de una mayor capacidad industrial y técnica.

LA MUJER Y LA POLITICA*

Uno de los acontecimientos sustantivos del siglo veinte es la adquisición por la mujer de los derechos políticos del hombre. Gradualmente hemos llegado a la igualdad política y jurídica de ambos sexos. La mujer ha ingresado en la política, en el parlamento y en el gobierno. Su participación en los negocios públicos ha dejado de ser excepcional y extraordinaria. En el ministerio laborista de Ramsay Mac Donald una de las carteras ha sido asignada a una mujer, Miss Margarita Bonfield, que asciende al gobierno después de una laboriosa carrera política: ha representado a Inglaterra en las Conferencias Internacionales del Trabajo de Washington y Ginebra. Y Rusia ha encargado su representación diplomática en Noruega a Alexandra Kollontay, ex comisaria del pueblo en el gobierno de los soviets.

Mis Bondfield y Mme. Kollontay son, con este motivo, dos figuras actualísimas de la escena mundial. La figura de Alexandra Kollontay, sobre todo, no tiene sólo el interés contingente que le confiere la actualidad. Es una figura que desde hace algunos años atrae la atención y la curiosidad europeas. Y mientras Margarita Bondfield no es la primera mu-

---

* Publicado en **Variedades**, Lima, 15 de marzo de 1924. Incluido en **Temas de educación.**

jer que ocupa un ministerio de Estado, Alexandra Kollontay es la primera mujer que ocupa la jefatura de una legación.

Alexandra Kollontay es una protagonista de la Revolución Rusa. Cuando se inauguró el régimen de los soviets tenía ya un puesto de primer grado en el bolchevismo. Los bolcheviques la elevaron, casi inmediatamente, a un comisariato del pueblo, el de higiene, y le dieron, en una oportunidad, una misión política en el extranjero. El capitán Jacques Sadoul, en sus memorias de Rusia, emocionante crónica de las históricas jornadas de 1917 a 1918, la llama la Virgen Roja de la Revolución.

A la historia de la Revolución Rusa se halla, en verdad, muy conectada la historia de las conquistas del feminismo. La constitución de los soviets acuerda a la mujer los mismos derechos que al hombre. La mujer es en Rusia electora y elegible. Conforme a la constitución, todos los trabajadores, sin distinción de sexo, nacionalidad ni religión, gozan de iguales derechos. El Estado comunista no distingue ni diferencia los sexos ni las nacionalidades; divide a la sociedad en dos clases: burgueses y proletarios. Y, dentro de la dictadura de su clase, la mujer proletaria puede ejercer cualquier función pública. En Rusia son innumerables las mujeres que trabajan en la administración nacional y en las administraciones comunales. Las mujeres, además, son llamadas con frecuencia a formar parte de los tribunales de justicia. Varias mujeres, la Krupskaia y la Menjinskaia, por ejemplo, colaboran en la obra educacional de Lunatcharsky. Otras intervienen conspicuamente en la actividad del partido comunista y de la Tercera Internacional, Angélica Balabanoff, verbigracia.

Los soviets estiman y estimulan grandemente la colaboración femenina. Las razones de esta política

feminista son notorias. El comunismo encontró en las mujeres una peligrosa resistencia. La mujer rusa, la campesina principalmente, era un elemento espontáneamente hostil a la revolución. A través de sus supersticiones religiosas, no veía en la obra de los soviets sino una obra impía, absurda y herética. Los soviets comprendieron, desde el primer momento, la necesidad de una sagaz labor de educación y adaptación revolucionaria de la mujer. Movilizaron, con este objeto, a todas sus adherentes y simpatizantes, entre las cuales se contaban, como hemos visto, algunas mujeres de elevada categoría mental.

Y no sólo en Rusia el movimiento femenista aparece marcadamente solidarizado con el movimiento revolucionario. Las reivindicaciones feministas han hallado en todos los países enérgico apoyo de las izquierdas. En Italia, los socialistas han propugnado siempre el sufragio femenino. Muchas organizadoras y agitadoras socialistas proceden de las filas del sufragismo. Silvia Pankhurst, entre otras, ganada la batalla sufragista, se ha enrolado en la extrema izquierda del proletariado inglés.

Mas las reivindicaciones victoriosas del feminismo constituyen, realmente, el cumplimiento de una última etapa de la revolución burguesa y de un último capítulo del ideario liberal. Antiguamente, las relaciones de las mujeres con la política eran relaciones morganáticas. Las mujeres, en la sociedad feudal, no influyeron en la marcha del Estado sino excepcional, irresponsable e indirectamente. Pero, al menos, las mujeres de sangre real podían llegar al trono. El derecho divino de reinar podía ser heredado por hembras y varones. La Revolución Francesa, en cambio, inauguró un régimen de igualdad política para los hombres; no para las mujeres. Los Derechos del Hombre podían haberse llamado, más bien, Derechos del Varón. Con la bur-

guesía las mujeres quedaron mucho más eliminadas de la política que con la aristocracia. La democracia burguesa era una democracia exclusivamente masculina. Su desarrollo tenía que resultar, sin embargo, intensamente favorable a la emancipación de la mujer. La civilización capitalista dio a la mujer los medios de aumentar su capacidad y mejorar su posición en la vida. La habilitó, la preparó para la reivindicación y para el uso de los derechos políticos y civiles del hombre. Hoy, finalmente, la mujer adquiere estos derechos. Este hecho, apresurado por la gestación de la revolución proletaria y socialista, es todavía un eco de la revolución individualista y jacobina. La igualdad política, antes de este hecho, no era completa, no era total. La sociedad no se dividía únicamente en clases sino en sexos. El sexo confería o negaba derechos políticos. Tal desigualdad desaparece ahora que la trayectoria histórica de la democracia arriba a su fin.

El primer efecto de la igualación política de los varones y las mujeres es la entrada de algunas mujeres de vanguardia en la política y en el manejo de los negocios públicos. Pero la trascendencia revolucionaria de este acontecimiento tiene que ser mucho más extensa. A los trovadores y los enamorados de la frivolidad femenina no les falta razón para inquietarse. El tipo de mujer, producido por un siglo de refinamiento capitalista, está condenado a la decadencia y al tramonto. Un literato italiano, Pitigrilli, clasifica a este tipo de mujer contemporánea como un tipo de mamífero de lujo. Y bien, este mamífero de lujo se irá agotando poco a poco. A medida que el sistema socialista reemplace al sistema individualista, decaerán el lujo y la elegancia femeninas. Paquín y el socialismo son incompatibles y enemigos. La humanidad perderá algunos mamíferos de lujo; pero ganará muchas mu-

jeres. Los trajes de la mujer del futuro serán menos caros y suntuosos; pero la condición de esa mujer será más digna. Y el eje de la vida femenina se desplazará de lo individual a lo social. La moda no consistirá ya en la imitación de una Mme. Pompadour ataviada por Paquín. Consistirá, acaso, en la imitación de una Mme. Kollontay. Una mujer, en suma, costará menos, pero valdrá más.

Los literatos enemigos del feminismo temen que la belleza y la gracia de la mujer se resientan a consecuencia de las conquistas feministas. Creen que la política, la universidad, los tribunales de justicia, volverán a las mujeres unos seres poco amables y hasta antipáticos. Pero esta creencia es infundada. Los biógrafos de Mme. Kollontay nos cuentan que, en los dramáticos días de la revolución rusa, la ilustre rusa tuvo tiempo y disposición espiritual para enamorarse y casarse. La luna de miel y el ejercicio de un comisariato del pueblo no le parecieron absolutamente inconciliables ni antagónicos.

A la nueva educación de la mujer se le deben ya varias ventajas sensibles. La poesía, por ejemplo, se ha enriquecido mucho. La literatura de las mujeres tiene en estos tiempos un acento femenino que no tenía antes. En tiempos pasados la literatura de las mujeres carecía de sexo. No era generalmente masculina ni femenina. Representaba a lo sumo un género de literatura neutra. Actualmente, la mujer empieza a sentir, a pensar y a expresarse como mujer en su literatura y en su arte. Aparece una literatura específica y esencialmente femenina. Esta literatura nos descubrirá ritmos y colores desconocidos. La Condesa de Noailles, Ada Negri, Juana de Ibarbourou, ¿no nos hablan a veces un lenguaje insólito, no nos revelan un mundo nuevo?

Félix del Valle tiene la traviesa y original intención de sostener en un ensayo que las mujeres están desalojando a los hombres de la poesía. Así como los han reemplazado en varios trabajos, parecen próximas a reemplazarlos también en la producción poética. La poesía, en suma, comienza a ser oficio de mujeres.

Pero ésta es, en verdad, una tesis humorística. No es cierto que la poesía masculina se extinga, sino que por primera vez se escucha una poesía característicamente femenina. Y que ésta le hace a aquella, temporalmente, una concurrencia muy ventajosa.

EL PORVENIR DE LAS COOPERATIVAS*

Cuando se discurre entre nosotros sobre la necesidad de fomentar el establecimiento de cooperativas de consumo, se prescinde con frecuencia de los principios económicos que rigen universalmente el desarrollo de la cooperación. Se suele considerar a las cooperativas como empresas privadas que pueden surgir del esfuerzo personal, aunque no esté articulado con una masa organizada de consumidores, y se desenvuelva dentro de un medio individualista e inorgánico. La cooperación es, sin embargo, un método económico que, hasta por la palabra que lo designa, no debería prestarse a confusiones. Es evidente que sin cooperadores no hay cooperación. Y a estos cooperadores no es posible asociarlos con el exclusivo objeto de constituir una cooperativa, sin algún vínculo previo de comunidad. La cooperativa nace generalmente del sindicato. No necesita, como la empresa privada, que afronta los riesgos de la libre concurrencia, adquirir poco a poco una clientela de consumidores. Su seguridad comercial, reposa precisamente en la masa de sus asociados. Las utilidades que garantizan el consumo de éstos, le bastan para subsistir.

---

* Publicado en "Mundial", Lima, 16 de marzo de 1928. Reproducido en "Amauta", Nº 13, Año III, marzo de 1928. Incluido en Ideología y política.

La ciencia económica tiene esclarecidas, desde hace ya tiempo, las leyes de la cooperación. En nuestras universidades y colegios, se estudia economía conforme con los textos de Charles Gide, quien justamente se caracteriza por su recalcitrante cooperativismo. Y los experimentos de cooperación que han prosperado entre nosotros, confirman objetiva y concretamente el principio de que la cooperativa de consumo encuentra las condiciones propias de su desarrollo únicamente en las masas o conjuntos de trabajadores o empleados, susceptibles de asociación.

No hay razón para engañarse respecto a las causas por las cuales no se ha extendido ni acreditado más la cooperación en nuestro país. Un cooperativismo incipiente está en estricta correspondencia con un sindicalismo embrionario. El sindicato precede, regularmente, a la cooperativa, porque una categoría o un grupo de trabajadores se asocia para la defensa de sus más elementales intereses económicos, antes que para su abastecimiento de comestibles, ropa y vajilla. El cooperativismo es, típicamente, una de las creaciones de la economía capitalista, aunque en la generalidad de los casos aparezca inspirado en una orientación socialista, o, más exactamente, prepare los elementos de una socialización.

El movimiento guildista —culminación del cooperativismo— no habría sido posible en la Gran Bretaña sin las bases que espontáneamente le ofrecía el movimiento trade-unionista. Y lo mismo se puede decir de todos los países donde el cooperativismo ha alcanzado un grado notable de prosperidad. En todos esos países, ha sido la asociación gremial, y no ningún sedicente comité "laborista" el motor de la cooperación. "Los actuales sindicatos obreros —escribe un autorizado guildista— constituyen las

bases naturales de las guildas". La guilda supera a la cooperativa tanto por estar concebida sobre un plan nacional, en vez de un plan local, como por mirar a la socialización de una industria entera; pero, por esto mismo, permite apreciar, con la mayor exactitud posible el grado de solidaridad entre cooperativismo y sindicalismo.

En la medida en que en un país se estorba el avance del sindicalismo, se entraba también el progreso de la cooperación. Lo que no significa que, —como suponen los cooperativistas a ultranza—, la cooperativa conduzca espontáneamente al socialismo con la misma o mayor certidumbre que el sindicato. La cooperativa, dentro de un régimen de libre concurrencia, y aun con cierto favor del Estado, no es contraria, sino por el contrario útil, a las empresas capitalistas. Jorge Sorel las considera "excelentes auxiliares del capitalismo, puesto que consienten a éste comerciar directamente con la clientela y poder aprovechar de todo el aumento de consumo que corresponde normalmente a una reducción de precios". (El gran maestro del sindicalismo revolucionario no subestima, por esto, la función de las cooperativas. Reconoce ampliamente que son campos de experiencia muy interesantes y que "nos enseñan cuáles son los servicios de aprovisionamiento que es posible socializar con provecho y cómo puede ser operada esta socialización"). El sindicato mismo tiene su origen en la lucha de clases; pero no funciona ordinariamente como un órgano de conciliación y compromiso. Henri de Man está en lo cierto cuando en su reciente libro, —tan vulnerable bajo otros aspectos— observa que el sindicato mantiene en el obrero sentimientos que le hacen aceptar el taller y el trabajo en condiciones que, sin los estímulos morales de la asociación, acabarían por parecerle intolerables. "Este movimien-

to sindical —escribe De Man— al que los patronos acusan de fomentar la repugnacia al trabajo, y que es, en gran parte, la consecuencia de esta enfermedad, contribuye eficazmente a sostener o crear las condiciones que pueden favorecer el placer al trabajo. Tal es la labor que realizan los sindicatos, luchando por el aumento del salario y la reducción de la jornada. De este modo protegen al obrero contra la miseria y la fatiga y le permiten ver en el trabajo otra cosa que una servidumbre abominable. Le dan la conciencia de su humana dignidad sin la cual todo trabajo no es más que esclavitud".

En el Perú, el desarrollo de las cooperativas no puede dejar de estar subordinado, conforme a las enseñanzas de la teoría y la práctica económicas, ni al desenvolvimiento de la acción sindical, ni a los factores generales de nuestro proceso económico. Pero, con todo, es el Perú uno de los países de la América Latina donde la cooperación encuentra elementos más espontáneos y peculiares de arraigo. Las comunidades indígenas reúnen la mayor cantidad posible de aptitudes morales y materiales para transformarse en cooperativas de producción y de consumo. Castro Pozo, ha estudiado con acierto, esta capacidad de las "comunidades", en las cuales reside, indudablemente, contra el interesado escepticismo de algunos, un elemento activo y vital de realizaciones socialistas.

Mientras en ciudades, lo mismo que en los centros agrícolas del país, falta aún la base sindical o trade-unionista sobre la cual puedan reposar las cooperativas de consumo, en los centros indígenas campesinos, las tradiciones comunitarias ofrecen los elementos de un cooperativismo integral.

MENSAJE AL CONGRESO OBRERO*

El primer Congreso Obrero de Lima, realizó, dentro de sus medios, su objeto esencial, dando vida a la Federación Obrera Local, célula, núcleo y cimiento de la organización de la clase trabajadora del Perú. Su programa natural, modesto en apariencia, se reducía a este paso. El desarrollo, el trabajo de la Federación Obrera Local, durante estos cinco años, demuestran que en esa asamblea, los trabajadores de vanguardia de Lima, a través de inseguros tanteos, supieron encontrar, finalmente, su camino.

El segundo Congreso llega a su tiempo. Ha tardado un poco; pero no sería justo reprochar esto a sus organizadores. Y sus fines son, lógicamente, nuevos y propios. Se trata ahora de dar un paso más y hay que saberlo dar con resolución y acierto.

La experiencia de cinco años de trabajo sindical en Lima debe ser revisada y utilizada. Proposiciones y debates que en 1922 habrían sido prematuros e inoportunos, pueden ser hoy abordados con los elementos precisos de juicio allegados en este período de lucha. La discusión de las orientaciones, de la *praxis*, no es nunca tan estéril como cuando reposa exclusivamente sobre abstracciones. La his-

---

* Publicado en "Amauta", Nº 5, Año II, enero de 1927 (págs. 35 y 36), con motivo del Segundo Congreso Obrero de Lima. Incluido en **Ideología y política.**

toria de los últimos años de crisis mundial, tan grávidos de reflexiones y enseñanzas para el proletariado, exige de sus conductores un criterio realista. Hay que despojarse radicalmente de viejos dogmatismos, de desacreditados prejuicios y de arcaicas supersticiones.

El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Por eso, después de más de medio siglo de lucha, su fuerza se exhibe cada vez más acrecentada. Los comunistas rusos, los laboristas ingleses, los socialistas alemanes, etc., se reclaman igualmente de Marx. Este solo hecho vale contra todas las objeciones acerca de la validez del método marxista.

El sindicalismo revolucionario, cuyo máximo maestro es Jorge Sorel, —menos conocido también por nuestros obreros que sus adjetivos y mediocres repetidores, parafraseadores y falsificadores—, no reniega absolutamente la tradición marxista. Por el contrario, la completa y la amplía. En su impulso, en su esencia, en su fermento, el sindicalismo revolucionario constituyó precisamente un renacimiento del espíritu revolucionario, esto es marxista, provocado por la degeneración reformista y parlamentaria de los partidos socialistas. (De los partidos socialistas; no del Socialismo). Jorge Sorel se sentía idénticamente lejano de los domesticados

socialistas del parlamento que de los incandescentes anarquistas del motín y la violencia esporádicos.

La crisis revolucionaria abierta por la guerra ha modificado fundamentalmente los términos del debate ideológico. La oposición entre socialismo y sindicalismo no existe ya. El antiguo sindicalismo revolucionario, en el mismo país donde se pretendía más pura y fielmente soreliano —Francia—, ha envejecido y degenerado, no más ni menos que el antiguo socialismo parlamentario, contra el cual reaccionó e insurgió. Una parte de ese sindicalismo es ahora tan reformista y está tan aburguesado como el socialismo de derecha, con el cual tiernamente colabora. Nadie ignora que la crisis post-bélica rompió a la C.G.T. (Confederación General del Trabajo Francesa) en dos fracciones, de las cuales una trabaja al lado del Partido Socialista y otra marcha con el Partido Comunista. Viejos líderes sindicales, que hasta hace poco se llenaban la boca con los nombres de Peloutier y Sorel, cooperan ahora con los más domesticados políticos reformistas del socialismo.

La nueva situación ha traído, pues, una nueva ruptura o mejor, una nueva escisión. El espíritu revolucionario no está ahora representado por quienes lo representaron antes de la guerra. Los términos del debate han cambiado totalmente. Jorge Sorel, antes de morir, tuvo tiempo de saludar la revolución rusa como la aurora de una edad nueva. Uno de sus últimos escritos es su "Defensa de Lenin".

Repetir los lugares comunes del sindicalismo pre-bélico, frente a una situación esencialmente diversa, es obstinarse en una actitud superada. Es comportarse con absoluta prescindencia del acelerado y convulsivo proceso histórico de los últimos años. Sobre todo cuando los lugares comunes que

se repiten no son los del verdadero sindicalismo soreliano, sino los de su mala traducción española o, más bien, catalana. (Si hay algo que aprender del sindicalismo anarquizante de Barcelona, es sin duda la lección de su fracaso).

El debate programático, entre nosotros, no tiene, además, por qué perderse en divagaciones teoréticas. La organización sindical no necesita de etiquetas, sino de espíritu. Ya he dicho en "Amauta" que este es un país de rótulos. Y aquí quiero repetirlo. Extraviarse en estériles debates principistas, en un proletariado donde tan débil arraigo tienen todavía los principios, no serviría sino para desorganizar a los obreros cuando de lo que se trata es, justamente, de organizarlos.

El lema del congreso debe ser *la unidad proletaria.*

Las discrepancias teóricas no impiden concertarse respecto de un programa de acción. El frente único de los trabajadores, es nuestro objetivo. En el trabajo de constituirlo, los trabajadores de vanguardia tienen el deber de dar el ejemplo. En la jornada de hoy, nada nos divide: todo nos une.

El Sindicato no debe exigir de sus afiliados sino la aceptación del *principio clasista.* Dentro del Sindicato caben así los socialistas reformistas como los sindicalistas, así los comunistas como los libertarios. El Sindicato constituye, fundamental y exclusivamente, un *órgano de clase.* La *praxis,* la *táctica,* dependen de la corriente que predomine en su seno. Y no hay por qué desconfiar del instinto de las mayorías. La masa sigue siempre a los espíritus creadores, realistas, seguros, heroicos. Los mejores prevalecen cuando saben ser verdaderamente los mejores.

No hay, pues, dificultad efectiva para entenderse acerca del programa de la organización obre-

ra. Están demás todas las discusiones bizantinas sobre metas remotas. El proletariado de vanguardia tiene, bajo los ojos, cuestiones concretas: la organización nacional de la clase trabajadora, la solidaridad con las reivindicaciones de los indígenas, la defensa y fomento de las instituciones de cultura popular, la cooperación con los braceros y yanaconas de las haciendas, el desarrollo de la prensa obrera, etc., etc.

Estas son las cuestiones que deben preocuparnos capitalmente. Los que provoquen escisiones y disidencias, en el nombre de principios abstractos, sin aportar nada al estudio y a la solución de estos problemas concretos, traicionan consciente o inconscientemente la causa proletaria.

Al segundo Congreso Obrero le toca echar las bases de una confederación general del trabajo que reúna a todos los sindicatos y asociaciones obreras de la república que se adhieran a un programa clasista. El objeto del primer congreso fue la organización local; el del segundo debe ser, en lo posible, la organización nacional.

Hay que formar conciencia de clase. Los organizadores saben bien que en su mayor parte los obreros no tienen sino un espíritu de corporación o de gremio. Este espíritu debe ser ensanchado y educado hasta que se convierta en espíritu de clase. Lo primer que hay que superar y vencer es el espíritu anarcoide, individualista, egotista, que además de ser profundamente antisocial, no constituye sino la exasperación y la degeneración del viejo liberalismo burgués; lo segundo que hay que superar es el espíritu de corporación, de oficio, de categoría.

La conciencia de clase no se traduce en declamaciones hueras y estrepitosas. (Resulta sumamente cómico oír, por ejemplo, protestas de internacionalismo delirante y extremista a un hombre, ati-

borrado de revolucionarismo libresco, que no se ha liberado a veces, en su conducta y en su visión prácticas, de sentimientos y móviles de campanario y de burgo).

La conciencia de clase se traduce en solidaridad con todas las reivindicaciones fundamentales de la clase trabajadora. Y se traduce, además, en disciplina. No hay solidaridad sin disciplina. Ninguna gran obra humana es posible sin la mancomunidad llevada hasta el sacrificio de los hombres que la intentan.

Antes de concluir estas líneas quiero deciros que es necesario dar al proletariado de vanguardia, al mismo tiempo que un sentido realista de la historia, una voluntad heroica de creación y de realización. No basta el deseo de mejoramiento, el apetito de bienestar. Las derrotas, los fracasos del proletariado europeo tienen su origen en el positivismo mediocre con que pávidas burocracias sindicales y blandos equipos parlamentarios cultivaron en las masas una mentalidad sanchopancesca y un espíritu poltrón. Un proletariado sin más ideal que la reducción de las horas de trabajo y el aumento de los centavos del salario, no será nunca capaz de una gran empresa histórica. Y así como hay que elevarse sobre un positivismo ventral y grosero, hay que elevarse también por encima de sentimientos e intereses negativos, destructores, nihilistas. El espíritu revolucionario es espíritu constructivo. Y el proletariado, lo mismo que la burguesía, tienen sus elementos disolventes, corrosivos, que inconscientemente trabajan por la disolución de su propia clase.

No discutiré en detalle el programa del congreso. Estas líneas de saludo no son pauta sino una opinión. La opinión de un compañero intelectual que se esfuerza por cumplir, sin fáciles declamaciones demagógicas, con honrado sentido de su responsabilidad, disciplinadamente, su deber.

LENIN*

La figura de Lenin está nimbada de leyenda, de mito y de fábula. Se mueve sobre un escenario lejano que, como todos los escenarios rusos, es un poco fantástico y un poco aladinesco. Posee las sugestiones y atributos misteriosos de los hombres y las cosas eslavas. Los otros personajes contemporáneos viven en roce cotidiano, en contacto inmediato con el público occidental. Lloyd George, Poincaré, Mussolini, nos son familiares. Su cara nos sonríe consuetudinariamente desde las carátulas de las revistas. Estamos abundantemente informados de su pensamiento, su horario, su menú, su palabra, su intimidad. Y se nos muestran siempre dentro de un marco europeo: un hotel,, una villa, un automóvil, un pullmann, un boulevard. Lenin, en cambio, está lejos del mundo occidental, en una ciudad mitad asiática y mitad europea. Su figura tiene como retablo el Kremlin, y como telón de fondo el Oriente. Nicolás Lenin no es siquiera un hombre sino un pseudónimo. El líder bolchevique se llama Vladimir Illicht Ulianow, como podría llamarse un protagonista de Gorki, de Andrejew o de Korolenko. Hasta físicamente es un hombre un poco exótico: un tipo mongólico de siberiano o de tártaro. Y como la música de Balakirew o de Rimsky Korsa-

---

* Publicado en Variedades, Nº 809, 22 de se.iembre de 1923. Reproducido en Amauta, Nº 30, abril - mayo de 1930.

kow, Lenin nos parece más oriental que occidental, más asiático que europeo. (Rusia irradia simultáneamente en el mundo su bolchevismo, su arte, su teatro y su literatura. Sincrónicamente se derraman, se difunden y se aclimatan en las ciudades europeas los dramas de Checow, las estatuas de Archipenko y las teorías de la Tercera Internacional. Agentes viajeros del alma rusa, Stravinsky seduce a París, Chaliapine conquista Berlín, Tchicherine agita a Lausanne).

Lenin ejerce una fascinación rara en los pueblos más lontanos y abstrusos. Moscou atrae peregrinos de Persia, de la China, de la India. Moscou es actualmente una feria de abigarrados trajes indígenas y de lenguas esotéricas. La celebridad de Oswald Spengler, de Charles Maurras o del general Primo de Rivera no es sino una celebridad occidental. La celebridad de Lenin, en tanto, es una celebridad unánimemente mundial. El nombre de Lenin ha penetrado en tierra afgana, siria, árabe. Y ha adquirido timbres mitológicos.

Quienes han asistido a asambleas, mítines, comicios, en los cuales ha hablado Lenin, cuentan la religiosidad, el fervor, la pasión que suscita el leader ruso. Cuando Lenin se alza para hablar, se suceden ovaciones febriles, espasmódicas, frenéticas. Las gentes vitorean, gritan, sollozan.

Pero Lenin no es un tipo místico, un tipo sacerdotal, ni un tipo hierático. Es un hombre terso, sencillo, cristalino, actual, moderno. W. T. Goode en el *Manchester Guardian*, lo ha retratado así: "Lenin es un hombre de estatura media, de cincuenta años en apariencia, bien proporcionado. A la primera mirada, los lineamientos recuerdan un poco al tipo chino; y los cabellos y la barba en punta tienen un tinte rojizo oscuro. La cabeza bien poblada de

cabellos y la frente espaciosa y bien modelada. Los ojos y la expresión son netamente simpáticos. Habla con claridad y con voz bien modulada: en todo nuestro coloquio no ha tenido nunca un momento de agitación. La única neta impresión que me ha dejado es la de una inteligencia clara y fría. La de un hombre plenamente dueño de sí mismo y de su argumentación que se expresa con una lucidez extraordinariamente sugestiva". Arthur Ransome, también en el *Manchester Guardian*, ha dado estos datos físicos y psicológicos del caudillo bolchevique: "Lenin me pareció un hombre feliz. Volviendo del Kremlin a mi alojamiento, me preguntaba yo qué hombre de su calibre tiene un temperamento alegre como el suyo. No encontré ninguno. Aquel hombre calvo, arrugado, que voltea su silla de aquí allá, riendo ora de una cosa, ora de otra, pronto en todo momento a dar un consejo serio a quien lo interrumpa para pedírselo, —consejo bien razonado que resulta más imperioso que cualquier orden—, respira alegría; cada arruga suya ha sido trazada por la risa, no por la preocupación".

Este retrato de un periodista británico, circunspecto y anastigmático como un objetivo Zeiss, nos ofrece un Lenin, sana y contagiosamente jocundo y plácido, muy disímil del Lenin hosco, feroz y ceñudo de tantas fotografías. Ni taciturno, ni alucinado, ni místico, Lenin es, pues, un individuo normal, equilibrado, expansivo. Es, además, un hombre bien abastecido de experiencia y saturado de modernidad. Su cultura es occidental; su inteligencia es europea. Lenin ha residido en Inglaterra, en Francia, en Italia, en Alemania, en Suiza. Su orientación no es empírica ni utopista sino materialista y científica. Lenin cree que la ciencia resolverá los problemas técnicos de la organización socialista. Proyec-

ta la electrificación de Rusia. Bertrand Russell, que califica de ideológico este plan, juzga a Lenin un hombre genial.

La vida de Lenin ha sido la de un agitador. Lenin nació socialista. Nació revolucionario. Proveniente de una familia burguesa, Lenin se entregó, sin embargo, desde su juventud, al socialismo y a la revolución. Lenin es un antiguo leader, no sólo del socialismo ruso, sino del socialismo internacional. La Segunda Internacional, en el congreso de Stuttgart de 1907, votó esta moción suya y de Rosa Luxemburgo: "En el caso de que estalle una guerra europea, los socialistas están obligados a trabajar por su rápido fin y a utilizar la crisis económica y política que la guerra provoque para sacudir al pueblo y acelerar la caída del régimen capitalista". Esta declaración contenía el germen de la revolución rusa y de la Tercera Internacional. Fiel a ella, Lenin explotó las consecuencias de la guerra para conducir a Rusia a la revolución. Timoneada por Lenin, la revolución rusa arribará en noviembre a su sexto aniversario. La táctica diestra y cauta de Lenin ha evitado los arrecifes, las minas y los temporales de la travesía. Lenin es un revolucionario sin desconfianza, sin vacilaciones, sin grimas. Pero no es un político rígido ni inmóvil. Es, antes bien, un político ágil, flexible, dinámico, que revisa, corrige y rectifica sagaz y continuamente su obra. Que la adapta y la condiciona a la marcha de la historia. La necesidad de defender la revolución lo ha obligado a algunas transacciones, a algunos compromisos. Sobre él pesa la responsabilidad de un generalísimo de millones de soldados que, mediante retiradas, fintas y maniobras, oportunas, debe preservar a su ejército de una acción imprudente. La historia rusa de estos seis años es un testimonio de su capacidad de estratega y de

conductor de muchedumbres y de pueblos. Lenin no es un ideólogo sino un realizador. El ideólogo, el creador de una doctrina carece, generalmente, de sagacidad, de perspicacia y de elasticidad para realizarla. Toda doctrina tiene, por eso, sus teóricos y sus políticos. Lenin es un político; no es un teórico. Su obra de pensador es una obra polémica. Lenin ha escrito muchos libros y, con frecuencia, interrumpe fugazmente su actividad de presidente del soviet de comisarios del pueblo, para reaparecer en su tribuna de periodista en *Pravda* o *Izvestia*. Pero el libro, el discurso, el artículo no son para él sino instrumentos de propaganda, de ofensiva, de lucha. Su temperamento polémico es característica y típicamente ruso. Lenin es agresivo, áspero, rudo, tundente, desprovisto de cortesía y de eufemismo. Su dialéctica es una dialéctica de combate, sin elegancia, sin retórica, sin ornamento. No es la dialéctica universitaria de un catedrático sino la dialéctica desnuda de un político revolucionario. Lenin ha sostenido un duelo resonante con los teóricos de la Segunda Internacional: Kaustky, Bauer, Turati. La argumentación de éstos ha sido más erudita, más literaria, más elocuente. Pero la disertación de Lenin ha sido más original, más guerrera, más penetrante.

Lenin es el caudillo de la Tercera Internacional. El socialismo, como se sabe, está dividido en dos grupos: Tercera Internacional y Segunda Internacional. Internacional bolchevique y revolucionaria e internacional menchevique y reformista. La doctrina de una y otra rama es el marxismo. Su divergencia, su disentimiento, no son, pues, de orden programático sino de orden táctico. Algunos atribuyen al bolchevismo una idea mesiánica, milagrista, taumatúrgica de la revolución. Creen que el bolchevismo aspira a una transformación instantánea, violen-

ta, súbita del orden social. Pero bolchevismo y menchevismo son gradualistas. Sólo que el bolchevismo es gradualista revolucionariamente y el menchevismo es gradualista reformísticamente. El bolchevismo sostiene que no es posible utilizar la máquina actual del Estado para reformar la sociedad sino que es indispensable sustituirla con una máquina adecuada; que el Estado proletario, distinto del Estado burgués en sus funciones, tiene que ser también distinto en su arquitectura. El tipo de Estado proletariado creado por los bolcheviques es el Estado sovietal. La República de los Soviets es la federación de todos los soviets locales. El soviet local es la asociación de obreros, empleados y campesinos de una comuna. En el régimen de los soviets no hay dualidad de poderes. Los soviets son, al mismo tiempo, un cuerpo administrativo y legislativo. Y son el órgano de la dictadura del proletariado. Lenin, dice, defendiendo este régimen, que el soviet es el órgano de la democracia proletaria, tal como el parlamento es el órgano de la democracia burguesa. Así como la sociedad contemporánea y la sociedad medioeval han tenido sus formas peculiares, sus instrumentos típicos, sus instituciones características, la sociedad proletaria tiene que crear también las suyas.

Y esta resistencia al parlamento no es originalmente bolchevique. Desde hace varios años se constata la crisis de la democracia y la crisis del parlamento. Y se sugiere la creación de un tipo de parlamento profesional o sindical basado en la representación de los intereses más que en la representación de los electores. Joseph Caillaux sostiene que es necesario "mantener asambleas parlamentarias pero no dejándoles sino derechos políticos, confiar a nuevos organismos la dirección completa del Estado económico y hacer en una palabra la

síntesis de la democracia occidental y del sovietismo ruso". La aparición del Estado bolchevique coincide, pues, con una intensa predicación anti-parlamentaria y una creciente tendencia a dar al Estado una estructura más económica que política. El parlamento, en fin, es atacado, de una parte, por la revolución, y de otra parte por la reacción. El fascismo es esencialmente antidemocrático y antiparlamentario. Mussolini conquistó el poder extraparlamentariamente. Primo de Rivera acaba de seguir la misma vía. Los organismos de la democracia, son declarados inaparentes para la revolución y para la reacción.

Lenin y Mussolini, el caudillo de la revolución y el caudillo de la reacción, oponen una dictadura de clase a otra dictadura de clase. El choque, el conflicto entre ambas dictaduras inquieta a muchos pensadores contemporáneos. Se presiente que este choque, que este conflicto de clases reducirá a escombros a la civilización y sumirá el mundo occidental en una oscura Edad Media. El Occidente se distrae de su drama con sus boxeadores, y se anestesia con sus alcaloides y su música negra. Y, en tanto, como escribía Luis Araquistain a don Ramón del Valle Inclán en julio de 1920, "por Oriente otra vez el evangelio asoma como hace veinte siglos el cristianismo".

TROTSKY*

Trotsky no es sólo un protagonista sino también un filósofo, un historiador y un crítico de la Revolución. Ningún líder de la Revolución puede carecer, naturalmente, de una visión panorámica y certera de sus raíces y de su génesis. Lenin, verbigracia, se distinguió por una singular facultad para percibir y entender la dirección de la historia contemporánea y el sentido de sus acontecimientos. Pero los penetrantes estudios de Lenin no abarcaron sino las cuestiones políticas y económicas. Trotsky, en cambio, se ha interesado además por las consecuencias de la revolución en la filosofía y en el arte.

Polemiza Trotsky con los escritores y artistas que anuncian el advenimiento de un arte nuevo, la aparición de un arte proletario. ¿Posee ya la Revolución un arte propio? Trotsky mueve la cabeza. "La cultura —escribe— no es la primera fase de un bienestar: es un resultado final". El proletariado gasta actualmente sus energías en la lucha por abatir a la burguesía y en el trabajo de resolver sus problemas económicos, políticos, educacionales. El orden nuevo es todavía demasiado embrionario e incipiente. Se encuentra en un período de forma-

---

* Publicado en **Variedades**, Lima, 19 de abril de 1924. Incluido en el libro **La escena contemporánea**.

ción. Un arte del proletariado no puede aparecer aún. Trotsky define el desarrollo del arte como el más alto testimonio de la vitalidad y del valor de una época. El arte del proletariado no será aquél que describa los episodios de la lucha revolucionaria; será, más bien, aquél que describa la vida emanada de la revolución, de sus creaciones y de sus frutos. No es, pues, el caso de hablar de un arte nuevo. El arte, como el nuevo orden social, atraviesa un período de tanteos y de ensayos. "La revolución encontrará en el arte su imagen cuando cese de ser para el artista un cataclismo extraño a él". El arte nuevo será producido por hombres de una nueva especie. El conflicto entre la realidad moribunda y la realidad naciente durará largos años. Estos años serán de combate y de malestar. Sólo después que estos años transcurran, cuando la nueva organización humana esté cimentada y asegurada, existirán las condiciones necesarias para el desenvolvimiento de un arte del proletariado. ¿Cuáles serán los rasgos esenciales de este arte futuro? Trotsky formula algunas previsiones. El arte futuro será, a su juicio, "inconciliable con el pesimismo, con el escepticismo y con todas las otras formas de postración intelectual. Estará lleno de fe creadora, lleno de una fe sin límites en el porvenir". No es ésta, ciertamente, una tesis arbitraria. La desesperanza, el nihilismo, la morbosidad que en diversas dosis contiene la literatura contemporánea son señales características de una sociedad fatigada, agotada, decadente. La juventud es optimista, afirmativa, jocunda; la vejez es escéptica, negativa y regañona. La filosofía y el arte de una sociedad joven tendrán, por consiguiente, un acento distinto de la filosofía y del arte de una sociedad senil.

El pensamiento de Trotsky se interna, por estos caminos, en otras conjeturas y en otras inter-

pretaciones. Los esfuerzos de la cultura y de la inteligencia burguesas están dirigidos principalmente al progreso de la técnica y del mecanismo de la producción. La ciencia es aplicada, sobre todo, a la creación de un maquinismo cada día más perfecto. Los intereses de la clase dominante son adversos a la racionalización de la producción; y son adversos, por ende, a la racionalización de las costumbres. Las preocupaciones de la humanidad resultan, sobre todo, utilitarias. El ideal de nuestra época es la ganancia y el ahorro. La acumulación de riquezas aparece como la mayor finalidad de la vida humana. Y bien. El orden nuevo, el orden revolucionario, racionalizará y humanizará las costumbres. Resolverá los problemas que, a causa de su estructura y de su función, el orden burgués es impotente para solucionar. Consentirá la liberación de la mujer de la servidumbre doméstica, asegurará la educación social de los niños, libertará al matrimonio de las preocupaciones económicas. El socialismo, tan motejado y acusado de materialista, resulta, en suma, desde este punto de vista, una reivindicación, un renacimiento de valores espirituales y morales, oprimidos por la organización y los métodos capitalistas. Si en la época capitalista prevalecieron ambiciones e intereses materiales, la época proletaria, sus modalidades y sus instituciones se inspirarán en intereses e ideales éticos.

La dialéctica de Trotsky nos conduce a una previsión optimista del porvenir del Occidente y de la Humanidad. Spengler anuncia la decadencia total de Occidente. El socialismo, según su teoría, no es sino una etapa de la trayectoria de una civilización. Trotsky constata únicamente la crisis de la cultura burguesa, el tramonto de la sociedad capitalista. Esta cultura, esta sociedad, envejecidas, hastiadas, desaparecen; una nueva cultura, una nueva

sociedad emergen de su entraña. La ascensión de una nueva clase dominante, mucho más extensa en sus raíces, más vital en su contenido que la anterior, renovará y aumentará las energías mentales y morales de la humanidad. El progreso de la humanidad aparecerá entonces dividido en las siguientes etapas principales: antigüedad (régimen esclavista) ; edad media (régimen de servidumbre); capitalismo (régimen del salario); socialismo (régimen de igualdad social). Los veinte, los treinta, los cincuenta años que durará la revolución proletaria, dice Trotsky, marcarán una época de transición.

¿El hombre que tan sutil y tan hondamente teoriza, es el mismo que arengaba y revisaba al ejército rojo? Algunas personas no conocen, tal vez, sino al Trotsky de traza marcial de tantos retratos y tantas caricaturas. Al Trotsky del tren blindado, al Trotsky Ministro de Guerra y Generalísimo, al Trotsky que amenaza a Europa con una invasión napoleónica. Y este Trotsky en verdad no existe. Es casi únicamente una invención de la prensa. El Trotsky real, el Trotsky verdadero es aquél que nos revelan sus escritos. Un libro da siempre de un hombre una imagen más exacta y más verídica que un uniforme. Un generalísimo, sobre todo, no puede filosofar tan humana y tan humanitariamente. ¿Os imagináis a Foch, a Ludendorf, a Douglas Haig en la actitud mental de Trotsky?

La ficción del Trotsky marcial, del Trotsky napoleónico, procede de un solo aspecto del rol del célebre revolucionario en la Rusia de los Soviets: el comando del ejército rojo. Trotsky, como es notorio, ocupó primeramente el Comisariato de Negocios Extranjeros. Pero el sesgo final de las negociaciones de Brest Litowsk lo obligó a abandonar ese ministerio. Trotsky quiso que Rusia opusiera al militarismo alemán una actitud tolstoyana: que re-

chazase la paz que se le imponía y que se cruzase de brazos, indefensa, ante el adversario. Lenin, con mayor sentido político, prefirió la capitulación. Trasladado al Comisariato de Guerra, Trotsky recibió el encargo de organizar el ejército rojo. En esta obra mostró Trostsky su capacidad de organizador y de realizador. El ejército ruso estaba disuelto. La caída del zarismo, el proceso de la revolución, la liquidación de la guerra, produjeron su aniquilamiento. Los Soviets carecían de elementos para reconstituirlo. Apenas si quedaban, dispersos, algunos materiales bélicos. Los jefes y oficiales monarquistas, a causa de su evidente humor reaccionario, no podían ser utilizados. Momentáneamente, Trotsky trató de servirse del auxilio técnico de las misiones militares aliadas, explotando el interés de la Entente de recuperar la ayuda de Rusia contra Alemania. Mas las misiones aliadas deseaban, ante todo, la caída de los bolcheviques. Si fingían pactar con ellos era para socavarlos mejor. En las misiones aliadas Trotsky no encontró sino un colaborador leal: el capitán Jacques Sadoul, miembro de la embajada francesa, que acabó adhiriéndose a la Revolución, seducido por su ideario y por sus hombres. Los Soviets, finalmente, tuvieron que echar de Rusia a los diplomáticos y militares de la Entente. Y, dominando todas las dificultades, Trotsky llegó a crear un poderoso ejército que defendió victoriosamente a la Revolución de los ataques de todos sus enemigos externos e internos. El núcleo inicial de este ejército fueron doscientos mil voluntarios de la vanguardia y de la juventud comunista. Pero, en el período de mayor riesgo para los Soviets, Trotsky comandó un ejército de más de cinco millones de soldados.

Y, como su ex generalísimo, el ejército rojo es un caso nuevo en la historia militar del mundo. Es

un ejército que siente su papel de ejército revolucionario y que no olvida que su fin es la defensa de la revolución. De su ánimo está excluido, por ende, todo sentimiento específica y marcialmente imperialista. Su disciplina, su organización y su estructura son revolucionarias. Acaso, mientras el generalísimo escribía un artículo sobre Romain Rolland, los soldados evocaban a Tolstoy o leían a Kropotkin.

MUSSOLINI Y EL FASCISMO*

Fascismo y Mussolini son dos palabras consustanciales y solidarias. Mussolini es el animador, el líder, el *duce* máximo del fascismo. El fascismo es la plataforma, la tribuna y el carro de Mussolini. Para explicarnos una parte de este episodio de la crisis europea, recorramos rápidamente la historia de los *fasci* y de su caudillo.

Mussolini, como es sabido, es un político de procedencia socialista. No tuvo dentro del socialismo una posición centrista ni templada sino una posición extremista e incandescente. Tuvo un rol consonante con su temperamento. Porque Mussolini es, espiritual y orgánicamente, un extremista. Su puesto está en la extrema izquierda o en la extrema derecha. De 1910 a 1911 fue uno de los líderes de la izquierda socialista. En 1912 dirigió la expulsión del hogar socialista de cuatro diputados partidarios de la colaboración ministerial: Bonomi, Bissolati, Cabrini y Podrecca. Y ocupó entonces la dirección del *Avanti.* ** Vinieron 1914 y la Guerra. El socialismo italiano reclamó la neutralidad de Italia. Mussolini, invariablemente inquieto y beligerante, se rebeló contra el pacifismo de sus correligionarios. Propugnó la intervención de Italia en la

---

* Incluido en La escena contemporánea.

** Avanti, nombre del diario socialista italiano.

guerra. Dio, inicialmente, a su intervencionismo un punto de vista revolucionario. Sostuvo que extender y exasperar la guerra era apresurar la revolución europea. Pero, en realidad, en su intervencionismo latía su psicología guerrera que no podía avenirse con una actitud tolstoyana y pasiva de neutralidad. En noviembre de 1914, Mussolini abandonó la dirección del *Avanti* y fundó en Milán *Il Popolo d'Italia* para preconizar el ataque a Austria. Italia se unió a la Entente. Y Mussolini, propagandista de la intervención, fue también un soldado de la intervención.

Llegaron la victoria, el armisticio, la desmovilización. Y, con estas cosas, llegó un período de desocupación para los intervencionistas. D'Annunzio nostálgico de gesta y de epopeya, acometió la aventura de Fiume. Mussolini creó los *dasci di combatimento*: haces o fajos de combatientes. Pero en Italia el instante era revolucionario y socialista. Para Italia la guerra había sido un mal negocio. La Entente le había asignado una magra participación en el botín. Olvidadiza de la contribución de las armas italianas a la victoria, le había regateado tercamente la posesión de Fiume. Italia, en suma, había salido de la guerra con una sensación de descontento y de desencanto. Se realizaron, bajo esta influencia, las elecciones. Y los socialistas conquistaron 155 puestos en el parlamento. Mussolini, candidato por Milán, fue estruendosamente batido por los votos socialistas.

Pero esos sentimientos de decepción y de depresión nacionales eran propicios a una violenta reacción nacionalista. Y fueron la raíz del fascismo. La clase media es peculiarmente accesible a los más exaltados mitos patrióticos. Y la clase media italiana, además, se sentía distante y adversaria de la clase proletaria socialista. No le perdonaba su

neutralismo. No le perdonaba los altos salarios, los subsidios del Estado, las leyes sociales que durante la guerra y después de ella había conseguido del miedo a la revolución. La clase media se dolía y sufría de que el proletariado, neutralista y hasta derrotista, resultase usufructuario de una guerra que no había querido. Y cuyos resultados desvalorizaba, empequeñecía y desdeñaba. Estos malos humores de la clase media encontraron un hogar en el fascismo. Mussolini atrajo así la clase media a *sus fasci di combatimento.*

Algunos disidentes del socialismo y del sindicalismo se enrolaron en los *fasci* aportándoles su experiencia y su destreza en la organización y captación de masas. No era todavía el fascismo una secta programática y conscientemente reaccionaria y conservadora. El fascismo, antes bien, se creía revolucionario. Su propaganda tenía matices subversivos y demagógicos. El fascismo por ejemplo, ululaba contra los nuevos ricos. Sus principios —tendencialmente republicanos y anticlericales— estaban impregnados del confusionismo mental de la clase media que, instintivamente descontenta y disgustada de la burguesía, es vagamente hostil al proletariado. Los socialistas italianos cometieron el error de no usar sagaces armas políticas para modificar la actitud espiritual de la clase media. Más aún. Acentuaron la enemistad entre el proletariado y la *piccola borghesia,* * desdeñosamente tratada y motejada por algunos hieráticos teóricos de la ortodoxia revolucionaria.

Italia entró en un período de guerra civil. Asustada por las *chances* de la revolución, la burguesía armó, abasteció y estimuló solícitamente al fascismo. Y lo empujó a la persecución truculenta del

* Pequeña burguesía.

socialismo, a la destrucción de los sindicatos y cooperativas revolucionarias, al quebrantamiento de huelgas e insurrecciones. El fascismo se convirtió así en una milicia numerosa y aguerrida. Acabó por ser más fuerte que el Estado mismo. Y entonces reclamó el poder. Las brigadas fascistas conquistaron Roma. Mussolini, en "camisa negra", ascendió al gobierno, constriñó a la mayoría del parlamento a obedecerle, inauguró un régimen y una era fascistas.

Acerca de Mussolini se ha hecho mucha novela y poca historia. A causa de su beligerancia política, casi no es posible una definición objetiva y nítida de su personalidad y su figura. Unas definiciones son ditirámbicas y cortesanas; otras definiciones son rencorosas y panfletarias. A Mussolini se le conoce, episódicamente, a través de anécdotas e instantáneas. Se dice, por ejemplo, que Mussolini es el artífice del fascismo. Se cree que Mussolini ha "hecho" el fascismo. Ahora bien, Mussolini es un agitador avezado, un organizador experto, un tipo vertiginosamente activo. Su actividad, su dinamismo, su tensión, influyeron vastamente en el fenómeno fascista. Mussolini, durante la campaña fascista, hablaba un mismo día en tres o cuatro ciudades. Usaba el aeroplano para saltar de Roma a Pisa, de Pisa a Bolonia, de Bolonia a Milán. Mussolini es un tipo volitivo, dinámico, verboso, italianísimo, singularmente dotado para agitar masas y excitar muchedumbres. Y fue el organizador, el animador, el *condottiere* del fascismo. Pero no fue su creador, no fue su artífice. Extrajo de un estado de ánimo un movimiento político; pero no modeló este movimiento a su imagen y semejanza. Mussolini no dio un espíritu, un programa, al fascismo. Al contrario, el fascismo dio su espíritu a Mussolini. Su consustanciación, su identificación ideológica con los fascistas, obligó a Mussolini a exonerar-

se, a purgarse de sus últimos residuos socialistas. Mussolini necesitó asimilar, absorber el antisocialismo, el chauvinismo de la clase media para encuadrar y organizar a ésta en las filas de los *fasci di combatimento*. Y tuvo que definir su política como una política reaccionaria, anti-socialista, anti-revolucionaria. El caso de Mussolini se distingue en esto del caso de Bonomi, de Briand y otros ex-socialistas. Bonomi, Briand, no se han visto nunca forzados a romper explícitamente con su origen socialista. Se han atribuido, antes bien, un socialismo mínimo, un socialismo homeopático. Mussolini, en cambio, ha llegado a decir que se ruboriza de su pasado socialista como se ruboriza un hombre maduro de sus cartas de amor de adolescente. Y ha saltado del socialismo más extremo al conservatismo más extremo. No ha atenuado, no ha reducido su socialismo; lo ha abandonado total e integralmente. Sus rumbos económicos, por ejemplo, son adversos a una política de intervencionismo, de estadismo, de fiscalismo. No aceptan el tipo transaccional de Estado capitalista y empresario: tienden a restaurar el tipo clásico de Estado recaudador y gendarme. Sus puntos de vista de hoy son diametralmente opuestos a sus puntos de vista de ayer. Mussolini era un convencido ayer como es un convencido hoy. ¿Cuál ha sido el mecanismo o proceso de su conversión de una doctrina a otra? No se trata de un fenómeno cerebral; se trata de un fenómeno irracional. El motor de este cambio de actitud ideológica no ha sido la idea; ha sido el sentimiento. Mussolini no se ha desembarazado de su socialismo, intelectual ni conceptualmente. El socialismo no era en él un concepto sino una emoción, del mismo modo que el fascismo tampoco es en él un concepto sino también una emoción. Observemos un dato psicológico y fisonómico: Mussolini no ha sido nunca un cerebral, sino más bien

un sentimental. En la política, en la prensa, no ha sido un teórico ni un filósofo sino un retórico y un conductor. Su lenguaje no ha sido programático, principista, ni científico, sino pasional, sentimental. Los más flacos discursos de Mussolini han sido aquéllos en que ha intentado definir la filiación, la ideología del fascismo. El programa del fascismo es confuso, contradictorio, heterogéneo: contiene, mezclados *péle-méle*, conceptos liberales y conceptos sindicalistas. Mejor dicho, Mussolini no le ha dictado al fascismo un verdadero programa; le ha dictado un plan de acción.

Mussolini ha pasado del socialismo al fascismo, de la revolución a la reacción, por una vía sentimental, no por una vía conceptual. Todas las apostasías históricas han sido, probablemente, un fenómeno espiritual. Mussolini, extremista de la revolución ayer, extremista de la reacción hoy, nos recuerda a Juliano. Como este Emperador, personaje de Ibsen y de Mjerowskovsky, Mussolini es un ser inquieto, teatral, alucinado, supersticioso y misterioso que se ha sentido elegido por el Destino para decretar la persecución del dios nuevo y reponer en su retablo los moribundos dioses antiguos.

GANDHI*

Este hombre dulce y piadoso es uno de los mayores personajes de la historia contemporánea. Su pensamiento no influye sólo sobre trescientos veinte millones de hindúes. Conmueve toda el Asia y repercute en Europa. Romain Rolland, que descontento del Occidente se vuelve hacia el Oriente, le ha consagrado un libro. La prensa europea explora con curiosidad la biografía y el escenario del apóstol.

El principal capítulo de la vida de Gandhi empieza en 1919. La post-guerra colocó a Gandhi a la cabeza del movimiento de emancipación de su pueblo. Hasta entonces Gandhi sirvió fielmente a la Gran Bretaña. Durante la guerra colaboró con los ingleses. La India dio a la causa aliada una importante contribución. Inglaterra se había comprometido ha concederle los derechos de los demás "Dominios". Terminada la contienda, Inglaterra olvidó su palabra y el principio wilsoniano de la libre determinación de los pueblos. Reformó superficialmente la administración de la India en la cual acordó al pueblo hindú una participación secundaria e inocua. Respondió a las quejas hindúes con una represión marcial y cruenta. Ante este tratamiento pérfido, Gandhi rectificó su actitud y abandonó sus i-

* Incluido en La escena contemporánea.

lusiones. La India insurgía contra la Gran Bretaña y reclamaba su autonomía. La muerte de Tilak había puesto la dirección del movimiento nacionalista en las manos de Gandhi, que ejercía sobre su pueblo un gran ascendiente religioso. Gandhi aceptó la obligación de acaudillar a sus compatriotas y los condujo a la no cooperación. La insurrección armada le repugnaba. Los medios debían ser, a su juicio, buenos y morales como los fines. Había que oponer a las armas británicas la resistencia del espíritu y del amor. La evangélica palabra de Gandhi inflamó de misticismo y de fervor el alma indostana. El Mahatma acentuó, gradualmente, su método. Los hindúes fueron invitados a desertar de las escuelas y las universidades, la administración y los tribunales, a tejer con sus manos su traje *khaddar*, a rechazar las manufacturas británicas. La India gandhiana tornó, poéticamente, a la "música de la rueca". Los tejidos ingleses fueron quemados en Bombay como cosa maldita y satánica. La táctica de la no cooperación se encaminaba a sus últimas consecuencias: la desobediencia civil, el rehusamiento del pago de impuestos. La India parecía próxima a la rebelión definitiva. Se produjeron algunas violencias. Gandhi, indignado por esta falta, suspendió la orden de la desobediencia civil y, místicamente, se entregó a la penitencia. Su pueblo no estaba aún educado para el uso de la *satyagraha*, la fuerza-amor, la fuerza-alma. Los hindúes obedecieron a su jefe. Pero esta retirada, ordenada en el instante de mayor tensión y mayor ardimiento, debilitó la ola revolucionaria. El movimiento se consumía y se gastaba sin combatir. Hubo algunas defecciones y algunas disensiones. La prisión y el procesamiento de Gandhi vinieron a tiempo. El Mahatma dejó la dirección del movimiento antes de que éste declinase.

El Congreso Nacional indio de diciembre de 1923 marcó un descenso del gandhismo. Prevaleció en esta asamblea la tendencia revolucionaria de la no cooperación; pero se le enfrentó una tendencia derechista o revisionista que, contrariamente a la táctica gandhista, propugnaba la participación en los consejos de reforma, creados por Inglaterra para domesticar a la burguesía hindú. Al mismo tiempo apareció en la asamblea, emancipada del gandhismo, una nueva corriente revolucionaria de inspiración socialista. El programa de esta corriente, dirigido desde Europa por los núcleos de estudiantes y emigrados hindúes, proponía la separación completa de la India del Imperio Británico, la abolición de la propiedad feudal de la tierra, la supresión de los impuestos indirectos, la nacionalización de las minas, ferrocarriles, telégrafos y demás servicios públicos, la intervención del Estado en la gestión de la gran industria, una moderna legislación del trabajo, etc., etc. Posteriormente, la escisión continuó ahondándose. Las dos grandes facciones mostraban un contenido y una fisonomía clasistas. La tendencia revolucionaria era seguida por el proletariado que, duramente explotado sin el amparo de leyes protectoras, sufría más la dominación inglesa. Los pobres, los humildes eran fieles a Gandhi y a la revolución. El proletariado industrial se organizaba en sindicatos en Bombay y otras ciudades indostanas. La tendencia de derecha, en cambio, alojaba a las castas ricas, a los *parsis*, comerciantes, latifundistas.

El método de la no cooperación, saboteado por la aristocracia y la burguesía hindúes, contrariado por la realidad económica, decayó así, poco a poco. El *boycot* de los tejidos ingleses y el retorno a la lírica rueca no pudieron prosperar. La industria manual era incapaz de concurrir con la industria

mecánica. El pueblo hindú, además, tenía interés en no resentir al proletariado inglés, aumentando las causas de su desocupación, con la pérdida de un gran mercado. No podía olvidar que la causa de la India necesita del apoyo del partido obrero de Inglaterra. De otro lado, los funcionarios dimisionarios volvieron, en gran parte, a sus puestos. Se relajaron, en suma, todas las formas de la no cooperación.

Cuando el gobierno laborista de Mac Donald lo amnistió y libertó, Gandhi encontró fraccionado y disminuido el movimiento nacionalista hindú. Poco tiempo antes, la mayoría del Congreso Nacional, reunido extraordinariamente en Delhi en setiembre de 1923, se había declarado favorable al partido Swaraj, dirigido por C.R. Das, cuyo programa se conforma con reclamar para la India los derechos de los "Dominios" británicos, y se preocupa de obtener para el capitalismo hindú sólidas y seguras garantías.

Actualmente Gandhi no dirige ni controla ya las orientaciones políticas de la mayor parte del nacionalismo hindú. Ni la derecha, que desea la colaboración con los ingleses, ni la extrema izquierda, que aconseja la insurrección, lo obedecen. El número de sus fautores ha descendido. Pero si su autoridad de líder político ha decaído, su prestigio de asceta y de santo no ha cesado de extenderse. Cuenta un periodista cómo al retiro del Mahatma afluyen peregrinos de diversas razas y comarcas asiáticas. Gandhi recibe, sin ceremonias y sin protocolo, a todo el que llama a su puerta. Alrededor de su morada viven centenares de hindúes felices de sentirse junto a él.

Esta es la gravitación natural de la vida del Mahatma. Su obra es más religiosa y moral que política. En su diálogo con Rabindranath Tagore,

el Mahatma ha declarado su intención de introducir la religión en la política. La teoría de la no cooperación está saturada de preocupaciones éticas. Gandhi no es, verdaderamente, el caudillo de la libertad de la India, sino el apóstol de un movimiento religioso. La autonomía de la India no le interesa, no le apasiona sino secundariamente. No siente ninguna prisa por llegar a ella. Quiere, ante todo, purificar y elevar el alma hindú. Aunque su mentalidad está nutrida, en parte, de cultura europea, el Mahatma repudia la civilización de Occidente. Le repugna su materialismo, su impureza, su sensualidad. Como Ruskin y como Tolstoy, a quienes ha leído y a quienes ama, detesta la máquina. La máquina es para él el símbolo de la "satánica" civilización occidental. No quiere, por ende, que el maquinismo y su influencia se aclimaten en la India. Comprende que la máquina es el agente y el motor de las ideas occidentales. Cree que la psicología indostana no es adecuada a una educación europea; pero osa esperar que la India, recogida en sí misma, elabore una moral buena para el uso de los demás pueblos. Hindú hasta la médula, piensa que la India puede dictar al mundo su propia disciplina. Sus fines y su actividad, cuando persiguen la fraternización de hinduistas y mahometanos o la redención de los *intocables*, de los parias, tienen una vasta trascendencia política y social. Pero su inspiración es esencialmente religiosa.

Gandhi se clasifica como un "idealista práctico". Henri Barbusse lo reconoce, además, como un verdadero revolucionario. Dice, en seguida, que "este término designa en nuestro espíritu a quien, habiendo concebido, en oposición al orden político y social establecido, un orden diferente, se consagra a la realización de este plan ideal por medios prácticos" y agrega que "el utopista no es un verdadero revolucionario por subversivas que sean sus sin-

razones". La definición es excelente. Pero Barbusse cree, además, que "si Lenin se hubiese encontrado en lugar de Gandhi, hubiera hablado y obrado como él". Y esta hipótesis es arbitraria. Lenin era un realizador y un realista. Era, indiscutiblemente, un idealista práctico. No está probado que la vía de la no cooperación y la no violencia sea la única vía de la emancipación indostana. Tilak, el anterior líder del nacionalismo hindú, no habría desdeñado el método insurreccional. Romain Rolland opina que Tilak, cuyo genio enaltece, habría podido entenderse con los revolucionarios rusos. Tilak, sin embargo, no era menos asiático ni menos hindú que Gandhi. Más fundada que la hipótesis de Barbusse es la hipótesis opuesta, la de que Lenin habría trabajado por aprovechar la guerra y sus consecuencias para liberar a la India y no habría detenido, en ningún caso, a los hindúes en el camino de la insurrección. Gandhi, dominado por su temperamento moralista, no ha sentido a veces la misma necesidad de libertad que sentía su pueblo. Su fuerza, en tanto, ha dependido, más que de su predicación religiosa, de que ésta ha ofrecido a los hindúes una solución para su esclavitud y para su hambre.

La teoría de la no cooperación contenía muchas ilusiones. Una de ellas era la ilusión medioeval de revivir en la India una economía superada. La rueca es impotente para resolver la cuestión social de ningún pueblo. El argumento de Gandhi —"¿no ha vivido así antes la India?"— es un argumento demasiado antihistórico e ingenuo. Por escéptica y desconfiada que sea su actitud ante el Progreso, un hombre moderno rechaza instintivamente la idea de que se pueda volver atrás. Una vez adquirida la máquina, es difícil que la humanidad renuncie a emplearla. Nada puede contener la filtración de la civilización occidental en la India. Tagore tiene plena razón en este incidente de

su polémica con Gandhi. "El problema de hoy es mundial. Ningún pueblo puede buscar su salud separándose de los otros. O salvarse juntos o desaparecer juntos".

Las requisitorias contra el materialismo occidental son exageradas. El hombre del Occidente no es tan prosaico y cerril como algunos espíritus contemplativos y extáticos suponen. El socialismo y el sindicalismo, a pesar de su concepción materialista de la historia, son menos materialistas de lo que parecen. Se apoyan sobre el interés de la mayoría, pero tienden a ennoblecer y dignificar la vida. Los occidentales son místicos y religiosos a su modo. ¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Acontece en el Occidente que la religiosidad se ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales; no son divinos. Pertenecen a la vida terrena y no a la vida celeste.

La ex-confesión de la violencia es más romántica que la violencia misma. Con armas solamente morales jamás constreñirá la India a la burguesía inglesa a devolverle su libertad. Los honestos jueces británicos reconocerán, cuantas veces sea necesario, la honradez de los apóstoles de la no cooperación y del *satyagraha*;* pero seguirán condenándolos a seis años de cárcel. La revolución no se hace, desgraciadamente, con ayunos. Los revolucionarios de todas las latitudes tienen que elegir entre sufrir la violencia o usarla. Si no se quiere que el espíritu y la inteligencia estén a órdenes de la fuerza, hay que resolverse a poner la fuerza a órdenes de la inteligencia y del espíritu.

---

* Término inventado por Gandhi para expresar su movimiento de defensa de la verdad no haciendo sufrir al adversario, sino sufriendo uno mismo.

ORIENTE Y OCCIDENTE*

La marea revolucionaria no conmueve sólo al Occidente. También el Oriente está agitado, inquieto, tempestuoso. Uno de los hechos más actuales y trascendentes de la historia contemporánea es la transformación política y social del Oriente. Este período de agitación y de gravidez orientales coincide con un período de insólito y recíproco afán del Oriente y del Occidente por conocerse, por estudiarse, por comprenderse.

En su vanidosa juventud la civilización occidental trató desdeñosa y altaneramente a los pueblos orientales. El hombre blanco consideró necesario, natural y lícito su dominio sobre el hombre de color. Usó las palabras oriental y bárbaro como dos palabras equivalentes. Pensó que únicamente lo que era occidental era civilizado. La exploración y la colonización del Oriente no fue nunca oficio de intelectuales, sino de comerciantes y de guerreros. Los occidentales desembarcaban en el Oriente sus mercaderías y sus ametralladoras, pero no sus órganos ni sus aptitudes de investigación, de interpretación y de captación espirituales. El Occidente se preocupó de consumar la conquista material del mundo oriental; pero no de intentar su conquista moral. Y así el mundo oriental conservó intactas

* Incluido en La escena contemporánea.

su mentalidad y su psicología. Hasta hoy siguen frescas y vitales las raíces milenarias del islamismo y del budismo. El hindú viste todavía su viejo *khaddar*. El japonés, el más saturado de occidentalismo de los orientales, guarda algo de su esencia *samuray*.

Pero hoy que el Occidente, relativista y escéptico, descubre su propia decadencia y prevé su próximo tramonto, siente la necesidad de explorar y entender mejor el Oriente. Movidos por una curiosidad febril y nueva, los occidentales se internan apasionadamente en las costumbres, la historia y las religiones asiáticas. Miles de artistas y pensadores extraen del Oriente la trama y el color de su pensamiento y de su arte. Europa acopia ávidamente pinturas japonesas y esculturas chinas, colores persas y ritmos indostanos. Se embriaga del orientalismo que destilan el arte, la fantasía y la vida rusas. Y confiesa casi un mórbido deseo de orientalizarse.

El Oriente, a su vez, resulta ahora impregnado de pensamiento occidental. La ideología europea se ha filtrado abundantemente en el alma oriental. Una vieja planta oriental, el despotismo, agoniza socavada por estas filtraciones. La China, republicanizada, renuncia a su muralla tradicional. La idea de la democracia, envejecida en Europa, retoña en Asia y en Africa. La Diosa Libertad es la diosa más prestigiosa del mundo colonial, en estos tiempos en que Mussolini la declara renegada y abandonada por Europa. ("A la Diosa Libertad la mataron los demagogos", ha dicho el *condottiere* de los camisas negras). Los egipcios, los persas, los hindúes, los filipinos, los marroquíes, quieren ser libres.

Acontece, entre otras cosas, que Europa cosecha los frutos de su predicación del período bélico. Los

aliados usaron durante la guerra, para soliviantar al mundo contra los austro-alemanes, un lenguaje demagógico y revolucionario. Proclamaron enfática y estruendosamente el derecho de todos los pueblos a la independencia. Presentaron la guerra contra Alemania como una cruzada por la democracia. Propugnaron un nuevo Derecho Internacional. Esta propaganda emocionó profundamente a los pueblos coloniales. Y terminada la guerra, estos pueblos coloniales anunciaron, en el nombre de la doctrina europea, su voluntad de emanciparse.

Penetra en la Asia, importada por el capital europeo, la doctrina de Marx. El socialismo que, en un principio, no fue sino un fenómeno de la civilización occidental, extiende actualmente su radio histórico y geográfico. Las primeras Internacionales obreras fueron únicamente instituciones occidentales. En la Primera y en la Segunda Internacionales no estuvieron representados sino los proletarios de Europa y de América. Al Congreso de fundación de la Tercera Internacional en 1920 asistieron, en cambio, delegados del Partido Obrero Chino y de la Unión Obrera Coreana. En los siguientes congresos han tomado parte diputaciones persas, turquestanas, armenias. En agosto de 1920 se efectuó en Bakú, apadrinada y provocada por la Tercera Internacional, una conferencia revolucionaria de los pueblos orientales. Veinticuatro pueblos orientales concurrieron a esa conferencia. Algunos socialistas europeos, Hilferding entre ellos, reprocharon a los bolcheviques sus inteligencias con movimientos de estructura nacionalista. Zinoviev, polemizando con Hilferding, respondió: "Una revolución mundial no es posible sin Asia. Vive allí una cantidad de hombres cuatro veces mayor que en Europa. Europa es una pequeña parte del mundo". La revolución social necesita históricamente la in-

surrección de los pueblos coloniales. La sociedad capitalista tiende a restaurarse mediante una explotación más metódica y más intensa de sus colonias políticas y económicas. Y la revolución social tiene que soliviantar a los pueblos coloniales contra Europa y Estados Unidos, para reducir el número de vasallos y tributarios de la sociedad capitalista.

Contra la dominación europea sobre Asia y Africa conspira también la nueva conciencia moral de Europa. Existen actualmente en Europa muchos millones de hombres de filiación pacifista que se oponen a todo acto bélico, a todo acto cruento, contra los pueblos coloniales. Consiguientemente, Europa se ve obligada a pactar, a negociar, a ceder ante esos pueblos. El caso turco es, a este respecto, muy ilustrativo.

En el Oriente aparece, pues, una vigorosa voluntad de iadependencia, al mismo tiempo que en Europa se debilita la capacidad de coactarla y sofocarla. Se constata, en suma, la existencia de las condiciones históricas necesarias para la liberación oriental. Hace más de un siglo, vino de Europa a estos pueblos de América una ideología revolucionaria. Y, conflagrada por su revolución burguesa, Europa no pudo evitar la independización americana engendrada por esa ideología. Igualmente ahora, Europa, minada por la revolución social, no puede reprimir marcialmente la insurrección de sus colonias.

Y, en esta hora grave y fecunda de la historia humana, parece que algo del alma oriental transmigrara al Occidente y que algo del alma occidental transmigrara al Oriente.

EL SEMITISMO Y EL ANTISEMITISMO*

El Semitismo

Uno de los fenómenos más interesantes de la post-guerra es el del renacimiento judío. Los fautores del sionismo hablan de una resurrección del pueblo de Israel. El pueblo eterno del gran éxodo se siente designado, de nuevo, para un gran rol en la historia. El movimiento sionista no acapara toda la actividad de su espíritu. Muchos judíos miran con desconfianza este movimiento, controlado y dirigido por la política imperialista de Inglaterra. El renacimiento judío es un fenómeno mucho más vasto. El sionismo no constituye sino uno de sus aspectos, una de sus corrientes.

Este fenómeno tiene sus raíces próximas en la guerra. El programa de paz de los aliados no pudo prescindir de las viejas reivindicaciones israelitas. El pueblo judío era en la Europa Oriental, donde se concentraban sus mayores masas, un pueblo paria, condenado a todos los vejámenes. La civilización burguesa había dejado subsistente en Europa, entre otros residuos de la Edad Media, la inferioridad jurídica del judío. Un nuevo código internacional necesitaba afirmar y amparar el derecho de las poblaciones israelitas. Inglaterra, avisada y perspicaz, se dio cuenta oportuna de la conveniencia

* Incluido en La escena contemporánea.

cia política de agitar, en un sentido favorable a los aliados, la antigua cuestión judía. La declaración Balfour proclamó, en noviembre de 1917, el derecho de los judíos a establecer en la Palestina su hogar nacional. La propaganda wilsoniana robusteció, de otro lado, la posición del pueblo de Israel. El papel representado en la guerra y en la paz por los Estados Unidos —la nación que más liberalmente había tratado a los judíos en los tiempos prebélicos— influyó de un modo decisivo en favor de las reivindicaciones israelitas. El tratado de paz puso en manos de la Sociedad de las Naciones la tutela de Israel.

La paz inauguró un período de emancipación de las poblaciones israelitas en la Europa Oriental. En Polonia y en Rumania, el Estado otorgó a los judíos el derecho de ciudadanía. El movimiento sionista anunció, a todos los dispersos y vejados hijos de Israel, la reconstrucción en Palestina de la patria de los judíos. Pero la resurrección israelita se apoyó, sobre todo, en la agitación revolucionaria nacida de la guerra. La revolución rusa no sólo canceló, con el régimen zarista, los rezagos de desigualdad jurídica y política de los judíos: colocó en el gobierno de Rusia a varios hombres de raza semita. La revolución alemana, con la ascensión de la social-democracia al poder, se caracterizó por la misma consecuencia. En el estado mayor del socialismo alemán militaban, desde los tiempos de Marx y Lassalle, muchos israelitas.

Tanto la política de la reforma como la política de la revolución, se presentaron, así, más o menos conectadas con el renacimiento judío. Y esto fue motivo de que la política de la reacción se tiñese en todo el Occidente de un fuerte color antisemita. Los nacionalistas, los reaccionarios, denunciaron en Europa la paz de Versalles como una paz inspirada en intereses y sentimientos israelitas. Y

declararon al bolchevismo una sombría conjuración de los judíos contra las instituciones de la civilización cristiana. El antisemitismo adquirió en Europa, y aun en Estados Unidos, una virulencia y una agresividad extremadas. El sionismo, simultáneamente, en el ánimo de algunos de sus prosélitos, se contagiaba del mismo humor. Trataba de oponer a los innumerables nacionalismos occidentales y orientales un nacionalismo judío, inexistente antes de la crisis post-bélica.

Para un observador objetivo de esta crisis, la función de los judíos en la política reformista y en la política revolucionaria resultaba perfectamente explicable. La raza judía, bajo el régimen medioeval, había sido mirada como una raza réproba. La aristocracia le había negado el derecho de ejercer toda profesión noble. Esta exclusión había hecho de los judíos en el mundo una raza de mercaderes y artesanos. Había impedido, al mismo tiempo, la diseminación de los judíos en los campos. Los judíos, obligados a vivir en las ciudades, del comercio, de la usura y de la industria, quedaron solidarizados con la vida y el desarrollo urbanos. La revolución burguesa, por consiguiente, se nutrió en parte de savia judía. Y en la formación de la economía capitalista les tocó a los judíos, comerciantes e industriales expertos, un rol principal y lógico. La decadencia de las "profesiones nobles", la transformación de la propiedad agraria, la destrucción de los privilegios de la aristocracia, etc., dieron un puesto dominante en el orden capitalista al banquero, al comerciante, al industrial. Los judíos, preparados para estas actividades, se beneficiaron con todas las manifestaciones de este proceso histórico, que trasladaba del agro a la urbe el dominio de la economía. El fenómeno más característico de la economía moderna —el desarrollo del

capital financiero— acrecentó más aún el poder de la burguesía israelita. El judío aparecía, en la vida económica moderna, como uno de los más adecuados factores biológicos de sus movimientos sustantivos: capitalismo, industrialismo, urbanismo, internacionalismo. El capital financiero, que tejía por encima de las fronteras una sutil y recia malla de intereses, encontraba en los judíos, en todas las capitales del occidente, sus más activos y diestros agentes. La burguesía israelita, por todas estas razones, se sentía mancomunada con las ideas y las instituciones del orden democrático-capitalista. Su posición en la economía la empujaba al lado del reformismo burgués. (En general, la banca tiende, en la política, a una táctica oportunista y democrática que colinda a veces con la demagogia. Los banqueros sostienen, normalmente, a los partidos progresistas de la burguesía. Los terratenientes, en cambio, se enrolan en los partidos conservadores). El reformismo burgués había creado la Sociedad de las Naciones, como un instrumento de su atenuado internacionalismo. Coherente con sus intereses, la burguesía israelita tenía lógicamente, que simpatizar con un organismo que, en la práctica, no era sino una criatura del capital financiero.

Y como los judíos no se dividían únicamente en burguesía y pequeña burguesía sino además en proletariado, era también natural que en gran número resultasen mezclados al movimiento socialista y comunista. Los judíos que, como raza y como clase, habían sufrido doblemente la injusticia humana, ¿podían ser insensibles a la emoción revolucionaria? Su temperamento, su psicología, su vida, impregnada de inquietud urbana, hacían de las masas israelitas uno de los combustibles más próximos a la revolución. El carácter místico, la mentalidad catastrófica de la revolución, tenían que sugestio-

nar y conmover, señaladamente, a los individuos de raza judía. El juicio sumario y simplista de las extremas derechas no tomaba casi en cuenta ninguna de estas cosas. Prefería ver en el socialismo una mera elaboración del espíritu judío, sombríamente alimentada del rencor del *ghetto* contra la civilización occidental y cristiana.

El renacimiento judío no se presenta como el renacimiento de una nacionalidad. No se presenta tampoco como el renacimiento de una religión. Pretende ser, más bien, el renacimiento del genio, del espíritu, del sentimiento judío. El sionismo — la reconstrucción del hogar nacional judío— no es sino un episodio de esta resurrección. El pueblo de Israel, "el más soñador y el más práctico del mundo", como lo ha calificado un escritor francés, no se hace exageradas ilusiones respecto a la posibilidad de reconstituirse como nación, después de tantos siglos, en el territorio de Palestina.

El tratado de paz, en primer lugar, no ha podido dar a los judíos los medios de organizarse e instalarse libremente en Palestina. Palestina, conforme al tratado, constituye fundamentalmente una colonia de la Gran Bretaña. La Gran Bretaña considera al sionismo como una empresa de su política imperialista. En los seis años transcurridos desde la paz, no se han establecido en Palestina, según las cifras de *La Revue Juive* * de París, sino 43,500 judíos. La inmigración a Palestina, sobre todo durante los primeros años, ha estado sometida a una serie de restricciones policiales de Inglaterra. Las autoridades inglesas han cernido severamente en las fronteras, y antes de las fronteras, a los inmigrantes. En las masas judías de Europa y América, por otra parte, no se ha manifestado una voluntad realmente viva de repoblar la Pa-

* Revista Judía.

lestina. La mayor parte de los inmigrantes procede de las regiones de la Europa Oriental, donde la existencia de los judíos, a causa de las circunstancias económicas o del sentimiento antisemita, se ha tornado difícil o incómoda. Las masas judías se encuentran, en su mayoría, demasiado acostumbradas al tenor y al estilo de la vida urbana y occidental para adaptarse, fácilmente, a las necesidades de una colonización agrícola. Los judíos son generalmente industriales, comerciantes, artesanos, obreros; y la organización de la economía de Palestina tiene que ser obra de trabajadores rurales. A la reconstrucción del hogar nacional judío en Palestina se opone, además, la resistencia de los árabes, que desde hace más de doce siglos poseen y pueblan ese territorio. Los árabes de Palestina no suman sino 800,000. Palestina puede alojar al menos una población de cuatro a cinco millones. De otro lado, como escribe Charles Gide, los árabes " han hecho de la Tierra Prometida una Tierra Muerta". El ilustre economista les recuerda "el versículo de *El Corán* que dice que la tierra pertenece a aquel que la ha trabajado, irrigado, vivificado, ley admirable, muy superior a la ley romana, que nosotros hemos heredado, que funda la propiedad de la tierra sobre la ocupación y la prescripción". Estos argumentos están muy bien. Pero, por el momento, prescinden de dos hechos: 1º) Que los israelitas no componen presentemente más que el diez por ciento de la población de Palestina, y que no es probable una fuerte aceleración del movimiento inmigratorio judío; y 2º) Que los árabes defienden no sólo su derecho al suelo sino también la independencia de Arabia y de Mesopotamia y en general del mundo musulmán, atacados por el imperialismo británico.

Los propios intelectuales israelitas, adheridos al sionismo, no exaltan generalmente este movimiento

por lo que tiene de nacionalista. Es necesario, dicen, que los judíos tengan un hogar nacional, para que se asilen en él las poblaciones judías "inasimilables", que se sienten extranjeras e incómodas en Europa. Estas poblaciones judías inasimilables —que son las que viven encerradas en sus *ghettos* (barrios de israelitas), boicoteadas por los prejuicios antisemitas de los europeos, en la Europa central y occidental—, representan una minoría del pueblo de Israel. La mayoría, incorporada plenamente en la civilización occidental, no la desertaría, no la abandonaría seguramente para marchar, de nuevo, a la conquista de la Tierra Prometida.

Einstein halla el mérito del sionismo en su poder moral. "El sionismo —escribe— está en camino de crear en Palestina un centro de vida espiritual judía". Y agrega: "Es por esto que yo creo que el sionismo, movimiento de apariencia nacionalista, es, en fin de cuentas, benemérito a la humanidad".

El renacimiento judío, en verdad, existe y vale, sobre todo, como obra espiritual e intelectual de sus grandes pensadores, de sus grandes artistas, de sus grandes luchadores. En el elenco de colaboradores de *La Revue Juive* se juntan hombres como Albert Einstein, Sigmund Freud, Georges Brandes, Charles Gide, Israel Zangwill, Waldo Frank, etc. En el movimiento revolucionario de Oriente y Occidente, la raza judía se encuentra numerosa y brillantemente representada. Son estos valores los que en nuestra época dan al pueblo de Israel derecho a la gratitud y a la admiración humanas. Y son también los que le recuerdan que su misión, en la historia moderna, como lo siente y lo afirma Einstein, es principalmente una misión internacional, una misión humana.

El *Antisemitismo*

El renacimiento del judaísmo ha provocado en el mundo un renacimiento del antisemitismo. A la acción judía ha respondido la reacción antisemita. El antisemitismo, domesticado durante la guerra por la política de la "Unión Sagrada", ha recuperado violentamente en la post-guerra su antigua virulencia. La paz lo ha vuelto guerrero. Esta frase puede parecer de un gusto un poco paradójico. Pero es fácil convencerse de que traduce una realidad histórica.

La paz de Versalles, como es demasiado notorio, no ha satisfecho a ningún nacionalismo. El antisemitismo, como no es menos notorio, se nutre de nacionalismo y de conservantismo. Constituye un sentimiento y una idea de las derechas. Y las derechas, en las naciones vencedoras y en las naciones vencidas, se han sentido más o menos excluidas de la paz de Versalles. En cambio, han reconocido en la trama del tratado de paz algunos hilos internacionalistas. Han reconocido ahí, atenuada pero inequívoca, la inspiración de las izquierdas. Las derechas francesas han denunciado la paz como una paz judía, una paz puritana, una paz británica. No han temido contradecirse en todas estas sucesivas o simultáneas calificaciones. La paz —han dicho— ha sido dictada por la banca internacional. La banca internacional es, en gran parte, israelita. Su principal sede es Londres. El judaísmo ha entrado, en fuerte dosis espiritual, en la formación del puritanismo anglo-sajón. Por consiguiente, nada tiene de raro que los intereses israelitas, puritanos y británicos coincidan. Su convergencia, su solidaridad, explican por qué la paz es, al mismo tiempo, israelita, puritana y británica.

No sigamos a los escritores de la reacción francesa en el desarrollo de su teoría que se remonta,

por confusos y abstractos caminos, a los más lejanos orígenes del puritanismo y del capitalismo. Contentémonos con constatar que, por razones seguramente más simples, los autores de la paz admitieron en el tratado algunas reivindicaciones israelitas.

El tratado reconoció a las masas judías de Polonia y Rumania los derechos acordados a las minorías étnicas y religiosas, dentro de los Estados adherentes a la Sociedad de las Naciones. En virtud de esta estipulación, quedaba de golpe abolida la desigualdad política y jurídica que la persistencia de un régimen medioeval había mantenido a los israelitas en los territorios de Polonia y Rumania. En Rusia la revolución había cancelado ya esa desigualdad. Pero Polonia, reconstituida como nación en Versalles, había heredado del zarismo sus métodos y sus hábitos antisemitas. Polonia, además, alojaba a la más numerosa población hebrea del mundo. Los israelitas encerrados en sus *ghettos*, segregados celosamente de la sociedad nacional, sometidos a un *pogrom* * permanente y sistemático, sumaban más de tres millones.

En ninguna parte existía, por ende, con tanta intensidad un problema judío. En ninguna nación las resoluciones de Versalles a favor de los judíos suscitaban, por la misma causa, una mayor agitación antisemita. El rol que le tocó a Polonia en la política europea de la post-guerra permitió que el poder cayera bajo el control del antisemitismo. Colocada bajo la influencia y la dirección de Francia, en un instante en que dominaba en Francia la reacción, Polonia recibió el encargo de defender y preservar el Occidente de las filtraciones de la revolución rusa. Esta política tuvo que apoyarse en las clases conserva-

* Nombre dado a los motines contra los judíos en Rusia zarista. Hoy se aplica a toda persecución contra los judíos.

doras, y que alimentarse de sus prejuicios y de sus rencores antijudíos. El hebreo resultaba invariablemente sospechoso de inclinación al bolchevismo.

Polonia es hasta hoy el país de más brutal antisemitismo. Ahí el antisemitismo no se manifiesta sólo en la forma de *pogroms* cumplidos por las turbas jingoístas. El gobierno es el primero en resistir a las obligaciones de la paz. Una reciente información de Polonia dice a este respecto: "El antisemitismo gubernamental y social parece acentuarse en Polonia. Hasta ahora las leyes de excepción legadas a Polonia por la Rusia zarista no han sido abrogadas".

Otro foco activo de antisemitismo es Rumania. Este país contiene igualmente una fuerte minoría israelita. Las persecuciones han causado un éxodo. Una gran parte de los inmigrantes que afluyen a Palestina proceden de Rumania. El número de israelitas que quedan en Rumania se acerca, sin embargo, a 755,000. Como en toda Europa, los hebreos componen en Rumania un estrato urbano. Y, en Rumania como en otras naciones de Europa Oriental, la legislación y la administración se inspiran principalmente en los intereses de las clases rurales. No por esto los judíos son menos combatidos dentro de las ciudades, demasiado saturadas naturalmente de sentimiento campesino. El nacionalismo y el conservantismo rumanos no pueden perdonarles la adquisición del derecho de ciudadanía, el acceso a las profesiones liberales. El odio antisemita monta su guardia en las universidades. Se encarniza contra los estudiantes israelitas. Reclama la adopción del *Numerus Clasus*, que consiste en la restricción al mínimo de la admisión de israelitas en los estudios universitarios.

El *Numerus Clasus* rige desde hace tiempo en Hungría, donde a la derrota de la revolución comu-

nista siguió un período de terror antisemita. La persecución de comunistas, no menos feroz que la persecución de cristianos del Imperio Romano, se caracterizó por una serie de *pogroms*. Los judíos, bajo este régimen de terror, perdieron prácticamente todo derecho a la protección de las leyes y los tribunales. Se les atribuía la responsabilidad de la revolución sovietista. ¿Un israelita, Bela Khun, no había sido el presidente de la República Socialista Húngara? Este hecho parecía suficiente para condenar a toda la raza judía a una truculenta represión. No obstante el tiempo trascurrido desde entonces, el furor antisemita no se ha calmado aún. El fascismo húngaro lanza periódicamente sus legiones contra los judíos. Sus desmanes —cometidos en nombre de un sedicente cristianismo— han provocado últimamente una encendida protesta del Cardenal Csernoch, Príncipe Primado de Hungría. El Cardenal ha negado indignadamente a los autores de esos "actos abominables" el derecho de invocar el cristianismo para justificar sus excesos. "De lo alto de este sillón milenario —ha dicho— yo les grito que son hombres sin fe ni ley".

En Europa Occidental el antisemitismo no tiene la misma violencia. El clima moral, el medio histórico, son diversos. El problema judío reviste formas menos agudas. El antisemitismo, además, es menos potente y extenso. En Francia se encuentra casi localizado en el reducido aunque vocinglero sector de la extrema derecha. Su hogar es *L'Action Francaise*. Su sumo pontífice, Charles Maurras. En Alemania, donde la revolución suscitó una acre fermentación antijudía, el antisemitismo no domina sino en dos partidos: el *Deutsche national* y el fascista. El *racismo* que tiene en Luddendorf su más alto *condottiere* mira en el socialismo una diabólica elaboración del judaísmo. Pero en la misma derecha un vas-

to sector no toma en serio estas supersticiones. En el *Volks Partei* milita casi toda la plutocracia —industrial y financiera— israelita.

La reacción, en general, tiene, sin embargo, en todo el mundo, una tendencia antisemita. Israel combate en los frentes de la democracia y de la Revolución. Un escritor antisemita y reaccionario, Georges Batault, resume la situación en esta fórmula: "En tanto que los judíos internacionales juegan a dos cartas —Revolución y Sociedad de las Naciones— el antisemitismo juega a la carta nacionalista". El mismo escritor agrega que del sionismo se puede esperar una solución del problema judío. Los nacionalismos europeos trabajan por crear un nacionalismo judío. Porque piensan que la constitución de una nación judía libraría el mundo de la raza semita. Y, sobre todo, porque no pueden concebir la historia sino como una lucha de nacionalismos enemigos y de imperialismos beligerantes.

LA REVOLUCION MEXICANA*

En la América Latina o Ibera, el fenómeno dominante, por su trascendencia social y política, es la revolución mexicana. Este movimiento comienza con la insurrección popular contra la dictadura de Porfirio Díaz. El tema de la revolución en su primera etapa era: «No reelección».

La política de Díaz fue una política esencialmente plutocrática. Falaces leyes despojaron al indio mexicano de sus tierras en beneficio de los capitalistas nacionales y extranjeros. Los *ejidos* fueron absorbidos por los latifundios. La clase campesina resultó totalmente proletarizada. Los plutócratas, los latifundistas y su clientela de abogados e intelectuales, constituían una oligarquía que dominaba, con el apoyo del capital extranjero, al país feudalizado. Su gendarme ideal era Porfirio Díaz. Pero un pueblo que tan porfiadamente se había batido antes por su derecho a la posesión de la tierra, no podía resignarse a este régimen feudal y renunciar a sus reivindicaciones. Además, el crecimiento de las fábricas creaba un proletariado industrial, en el cual la inmigración extranjera estimulaba la asimilación de las nuevas ideas sociales. Aparecían pequeños núcleos socialistas y sindicalistas. Flores Magón, desde Los Angeles, introducía en México con su propaganda algunos elementos de ideología socialista.

---

* Forma parte del estudio "25 Años de sucesos extranjeros". Incluido en el libro **Breve historia de la crisis mundial.**

Cuando se aproximaba el fin del sétimo período de Porfirio Díaz apareció el caudillo: Francisco Madero. Madero, que hasta aquel tiempo fue un agricultor sin significación política, publicó un libro anti-reeleccionista. Este libro, que fue una requisitoria contra el gobierno de Díaz, tuvo un inmenso eco popular. Porfirio Díaz, con esa confianza vanidosa en su poder que ciega a los déspotas en su decadencia, no se preocupó al principio de la agitación popular suscitada por Madero. Juzgaba a Madero un personaje secundario e impotente.

Entre otras medidas de represión, ordenó su encarcelamiento. La ofensiva reaccionaria dispersó al partido anti-reeleccionista: los «científicos» restablecieron su autoridad; Porfirio Díaz obtuvo su octava reelección y la celebración del centenario de México fue una fastuosa apoteosis de su dictadura.

Puesto en libertad condicional, Madero fugó a los Estados Unidos, donde se entregó a la organización del movimiento revolucionario. Orozco reunió el primer ejército insurreccional. La rebelión se propagó velozmente. La clase gobernante intentó vencerla con armas políticas. Se declaró dispuesta a satisfacer las aspiraciones populares. Dio una ley que cerraba el paso a otra reelección. Pero esta maniobra no contuvo el movimiento en marcha. La bandera anti-reeleccionista era una bandera contingente. Alrededor de ella se concentraban todos los explotados, todos los rebeldes. La revolución no tenía aún un programa; pero éste empezaba ya a bosquejarse, y su primera reivindicación concreta era la reivindicación de la tierra. El lema «Tierra y Libertad» se juntaba al lema «no-reelección», excediéndolo y superándolo.

La oligarquía se apresuró a negociar con los revolucionarios. En 1912, Porfirio Díaz dejó el gobierno a De la Barra, quien presidió las elecciones. Madero llegó al poder a través de un compromiso con los «cien-

tíficos». Conservó el antiguo parlamento. Estas transacciones lo socavaron. Los científicos saboteaban el programa revolucionario. Se preparaban, al mismo tiempo, a la reconquista del poder. Vino la insurrección de Félix Díaz. Y tras de ella vino la traición de Victoriano Huerta, quien, sobre los cadáveres de Madero y Pino Suárez, asaltó al gobierno. La reacción «científica» apareció victoriosa. Pero el pronunciamiento de un jefe militar no podía detener la marcha de la revolución mexicana. Todas las raíces de esta revolución estaban vivas. El general Venustiano Carranza recogió la bandera de Madero y, después de un período de lucha, expulsó del poder a Victoriano Huerta. Las reivindicaciones de la revolución se acentuaron y definieron mejor; y México revisó y reformó su carta constitucional de acuerdo con ellas.

Pero Carranza, elegido presidente, carecía de condiciones para realizar el programa revolucionario; su calidad de terrateniente y sus compromisos con la clase latifundista le impedían cumplir la reforma agraria. El régimen de Carranza bajo la autoridad patriarcal del anciano caudillo, se burocratizó y desprestigió gradualmente. Carranza intentó, en fin, designar su sucesor. El país agitado incesantemente por las facciones revolucionarias, insurgió contra este propósito. Carranza, virtualmente destituido, murió en manos de una banda irregular. Bajo la presidencia provisional de Adolfo de la Huerta, se efectuaron las elecciones, siendo elegido presidente el General Alvaro Obregón que, durante la campaña revolucionaria, se había destacado como caudillo con más condiciones de mando.

El gobierno de Obregón significó una etapa de estabilización y realización revolucionaria. Empezó el fraccionamiento de los latifundios. La instrucción pública, bajo la dirección de Vasconcelos, adquirió un magnífico desarrollo y adoptó un programa que se inspiraba en los ideales sociales y de la revolución. Elegido el General Plutarco Elías Calles, en reemplazo de

Obregón, continuó en sus rasgos esenciales la política de éste. Le tocó afrontar un fuerte movimiento clerical, que lo obligó a emplear medidas extremas en defensa de los principios revolucionarios sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Mantuvo, sobre todo, la difícil unidad del partido revolucionario, basada en la colaboración de los sindicatos obreros y campesinos, en su mayor parte adherentes a la Confederación Regional Obrera Mexicana (C. R. O. M.) con la pequeña burguesía revolucionaria dirigida por jefes militares y parlamentarios. Al concluir el mandato Calles, la candidatura de Obregón apareció como la única que podía conservar unido este bloque de fuerzas populares. Invocando el principio anti-reeleccionista se rebelaron los generales Gómez y Serrano. Los dos fueron batidos y fusilados y su rebelión provocó una momentánea reafirmación del frente revolucionario. Elegido el General Obregón, la solución del problema político parecía obtenida, cuando se produjo en un banquete el asesinato del popular caudillo por un católico fanático. Este hecho trajo la ruptura del bloque con el cual habían gobernado Obregón y Calles. Los jefes de la CROM fueron acusados por algunos líderes obregonistas como instigadores del asesinato de su jefe. Se obligó a Calles a separarlos del gobierno. Y empezó una lucha en la cual se manifiesta el desarrollo de una corriente anti-revolucionaria dentro del antiguo bloque gubernamental. Terminado el período de Calles, se ha encargado provisoriamente del gobierno, por designación del Parlamento, el licenciado Portes Gil, que representa la tendencia en pugna con la CROM.

BREVE EPILOGO*

Es obvio que la historia de los últimos 25 años no se deja aprehender en un itinerario de los grandes sucesos. Muchas de las grandes corrientes de una época no afloran a la superficie de ellos. Circulan por cauces que se hunden en el subsuelo, cuando una guerra acapara los escenarios. El suceso es un síndrome. Traduce o señala una crisis cuyas fuerzas operan fuera de sus propios límites de espacio y tiempo.

La guerra de 1914-19 nunca se explica menos que cuando se pretende comprenderla sólo a través de su gestación diplomático-militar. La diplomacia no puede exceder sus posibilidades. Su juego está secretamente regido por humores e impulsos que no le es dado escoger. Así, la guerra se preparó, ante todo, en el crecimiento industrial y comercial de Alemania; y bajo este aspecto, el proceso del capitalismo mundial cela sus factores primarios. En la etapa final del crecimiento económico e imperialista de Alemania, en Europa, se movilizaron y desarrollaron las fuerzas que hacieron posible la guerra, tal como se organizaron en la mentalidad alemana los elementos que empleó Spengler en la construcción de su *Decadencia de Occidente*. (Aquéllos produjeron sus efectos más pronto

---

* Publicado en **Variedades**, Lima, 13 de marzo de 1929. Incluido en el libro **Historia de la crisis mundial**.

que éstos). El suceso llegó antes del libro y rebasó, con violento desborde, el confín de sus intenciones. Y en la preparación del clima guerrero intervinieron, en dosis imponderables y con diversa función, desde la filosofía de Henri Bergson hasta la estética de Marinetti y los futuristas, del mismo modo que en la preparación de la atmósfera revolucionaria colaboraron desde la teoría de los mitos de Georges Sorel hasta la desesperación del poeta Alejandro Blok.

La Evolución Creadora, constituye, en todo caso, en la historia de estos 25 años, un acontecimiento mucho más considerable que la creación del reino serviocroata-esloveno, conocido también con el nombre de Yugoeslavia. El bergsonismo ha influido en hechos tan distintos y aun opuestos, y de variada jerarquía, como la literatura de Bernard Shaw, la insurrección Dadá, la teoría del sindicalismo revolucionario, el escuadrismo fascista, las novelas de Marcel Proust, la propagación del neo-tomismo de la Christian Science, la teosofía, y la confusión mental de los universitarios latinoamericanos. Bergson tiene discípulos de derecha e izquierda como los tuvo Hegel, aunque se abrigue personalmente tras de las almenas del orden, actitud personal que no compromete mínimamente el sentido de su filosofía. Históricamente, la filosofía de Bergson ha concurrido, como ningún otro elemento intelectual, a la ruina del idealismo y racionalismo burgueses y a la muerte del antiguo absoluto, aunque, por contragolpe, haya favorecido el reflotamiento de descompuestas supersticiones. Por este hecho, representa una estación en la trayectoria del pensamiento moderno. A su lado, palidece el variado repertorio de filosofías alemanas que, cerrado el gran ciclo kantiano, tienden en verdad, a la capitulación de los antiguos misterios.

En los últimos lustros, el mundo ha asistido al accidentado y acelerado tramonto del pensamiento liberal, individualista, que después de sus extremas expre-

siones anarquistas ha renegado, por reacción contra el socialismo, sus fundamentos dinámicos y revolucionarios. Habría que buscar a sus legítimos continuadores en Benedetto Croce y Bertrand Russell, para quienes el socialismo sucede históricamente al liberalismo, como principio de civilización y progreso. El verdadero liberal se reconoce vedado de oponerse doctrinal y prácticamente al socialismo y obligado a admitir el envejecimiento de las instituciones y programas liberales, porque otra actitud sería anti-liberal en el sentido más profundo y viviente de su filosofía. Este es el drama del liberalismo, drama que en la *praxis* pocos liberales han expresado y apuntado, tan puntualmente como Mario Missiroli, y que en la teoría, en la especulación pura, ningún pensador liberal ha afrontado tal vez con la lucidez de Croce. Si no son muchos los liberales que asumen la misma actitud, es porque casi la totalidad de los liberales que aún quedan, milita en el campo socialista y carece de título y motivo para hablar en nombre del liberalismo.

Paralelamente a este proceso, se ha desarrollado el de la afirmación y esclarecimiento de un espíritu y un pensamiento genuinamente socialistas. El movimiento proletario —sindicatos y partidos— había crecido tanto en este siglo, bajo la tutela y el estandarte de la democracia ochocentista. Desde este punto de vista se había superado el pensamiento de Marx, que echó las bases filosóficas de la revolución proletaria. En los parlamentarios y capitanes del proletariado se prolongaba, casi sin rectificaciones, el iluminismo y el progresismo de la burguesía. Georges Sorel, es el pensador que con su obra inicia más enérgica y maduramente la ruptura con este período lassalliano. Sus *Reflexiones sobre la violencia*, representan, por su magnitud y consecuencias históricas, otro de los libros del nuevo siglo. Sorel preludia una filosofía política anti-liberal, guerrera, eminentemente revolucionaria por su función estimulante contra el enervamiento evolucionista del

proletariado, dentro de una democracia basada en la transacción y el compromiso; pero de la que, al mismo tiempo, tenían que servirse, invirtiéndola, los reaccionarios, en el esfuerzo por defender el orden mediante una derogación lisa y llana de las conquistas liberales. El pensamiento socialista se afirma antiliberal por necesidad dialéctica, a causa de que el Socialismo aparece, en la historia, como la antítesis del liberalismo, definido concretamente como la doctrina de la sociedad capitalista. Pero no renuncia al patrimonio liberal, en su valor civilizador, del mismo modo que no renuncia a la herencia capitalista, en cuanto constituye progreso técnico. Por esto, revolucionarios como Piero Gobetti, a quien podríamos llamar «crociano de izquierda», consideran la revolución socialista como el desenvolvimiento lógico de la revolución liberal.

Fenómeno característico de nuestro tiempo, en el plano de las ideologías políticas, es la aparición de dos violentas negaciones de la democracia liberal; una de izquierda y otra de derecha, una revolucionaria y otra reaccionaria. Comunismo y Fascismo. Lenin crea la revolución rusa, la Iglesia y el Evangelio intransigentemente antiburgueses que Sorel esperaba ver surgir del sindicalismo revolucionario. Mussolini, cismático del socialismo, adopta una doctrina que repudia en bloque, desde sus orígenes, la revolución liberal, y que conduce a la teocracia del medioevo.

La ciencia a pesar de los pesimistas augurios de quienes precipitadamente proclamaron su bancarrota cuando se acentuaron los desencantos finiseculares anexos al ocaso del positivismo, ha continuado en el Occidente pre-bélico su acción revolucionaria.

Einstein ha suministrado a la especulación filosófica con sus descubrimientos de física y matemática, un material tan rico y vasto como imprevisto. Freud ha extraído de las investigaciones clínicas sobre el tratamiento de la histeria, una teoría genial, cuya sos-

pecha flotaba ya en la atmósfera de la época, como lo demuestra, más que su rápida propagación, la presencia precursora de una intención psicoanalítica, de clara filiación freudiana, en la obra de Pirandello, antes que comenzase la influencia del Psicoanálisis en la literatura. En los dos polos de la historia contemporánea, Estados Unidos y U.R.S.S., se encuentra la misma fervorosa aplicación y valorización de la ciencia, Pero, ni en la sede del capital ni en la del socialismo, la ciencia pretende dictar leyes a la política, ni a la literatura, ni al arte. Y en esto nos hemos distanciado, provechosamente, del «cientifismo» ochocentista.

Y no ha sido menos trascendente ni extensa, en estos cinco lustros, la revolución literaria y artística. Se ha reivindicado, contra la chata ortodoxia realista, los fueros de la imaginación creadora, lo que ha traído ventajas asombrosas para el descubrimiento de la realidad. Pues con los derechos de la fantasía, y la fantasía, se ha averiguado sus fines, que es como decir sus límites.

Y, con todo esto, nos hallamos sólo en el umbral del 900. O del evo que esta cifra intenta señalarnos. Porque los siglos, en la historia, son la más subalterna y convencional de las mediciones.

EL ARTISTA Y LA EPOCA*

I

El artista contemporáneo se queja, frecuentemente, de que esta sociedad o esta civilización, no le hace justicia. Su queja no es arbitraria. La conquista del bienestar y de la fama resulta en verdad muy dura en estos tiempos. La burguesía quiere del artista un arte que corteje y adule su gusto mediocre. Quiere, en todo caso, un arte consagrado por sus peritos y tasadores. La obra de arte no tiene, en el mercado burgués, un valor intrínseco sino un valor fiduciario. Los artistas más puros no son casi nunca los mejor cotizados. El éxito de un pintor depende, más o menos, de las mismas condiciones que el éxito de un negocio. Su pintura necesita uno o varios empresarios que la administren diestra y sagazmente. El renombre se fabrica a base de publicidad. Tiene un precio inasequible para el peculio del artista pobre. A veces el artista no demanda siquiera que se le permita hacer fortuna. Modestamente se contenta de que se le permita hacer su obra. No ambiciona sino realizar su personalidad. Pero también esta lícita ambición se siente contrariada. El artista debe sacrificar su personalidad, su temperamento, su estilo, si no quiere, heroicamente, morirse de hambre.

---

* Publicado en Mundial: Lima, 14 de octubre de 1925. Incluido en el libro El artista y la época.

De este trato injusto se venga el artista detractando genéricamente a la burguesía. En oposición a su escualidez, o por una limitación de su fantasía, el artista se representa al burgués invariablemente gordo, sensual, porcino. En la grasa real o imaginaria de este ser, el artista busca los rabiosos aguijones de sus sátiras y sus ironías.

Entre los descontentos del orden capitalista, el pintor, el escultor, el literato, no son los más activos y ostensibles: pero sí, íntimamente, los más acérrimos y enconados. El obrero siente explotado su trabajo. El artista siente oprimido su genio, coactada su creación, sofocado su derecho a la gloria y a la felicidad. La injusticia que sufre le parece triple, cuádruple, múltiple. Su protesta es proporcionada a su vanidad generalmente desmesurada, a su orgullo casi siempre exorbitante.

II

Pero, en muchos casos, esta protesta es, en sus conclusiones, o en sus consecuencias, una protesta reaccionaria. Disgustado del orden burgués, el artista se declara, en tales casos, escéptico o desconfiado respecto al esfuerzo proletario por crear un orden nuevo. Prefiere adoptar la opinión romántica de los que repudian el presente en el nombre de su nostalgia del pasado. Descalifica a la burguesía para reivindicar a la aristocracia. Reniega de los mitos de la democracia para aceptar los mitos de la feudalidad. Piensa que el artista de la Edad Media, del Renacimiento, etc., encontraba en la clase dominante de entonces una clase más inteligente, más comprensiva, más generosa. Confronta el tipo del Papa, del cardenal o del príncipe con el tipo del *nuevo rico*. De esta comparación, el *nuevo rico* sale, naturalmente, muy mal parado. El artista arriba,

así, a la conclusión de que los tiempos de la aristocracia y de la Iglesia eran mejores que estos tiempos de la Democracia y la Burguesía.

III

¿Los artistas de la sociedad feudal eran, realmente, más libres y más felices que los artistas de la sociedad capitalista? Revisemos las razones de los fautores de esta tesis.

Primera. La *elite* de la sociedad aristocrática tenía más educación artística y más aptitud estética que la *elite* de la sociedad burguesa. Su función, sus hábitos, sus gustos, la acercaban mucho más al arte. Los Papas y los príncipes se complacían en rodearse de pintores, escultores y literatos. En su tertulia se escuchaban elegantes discursos sobre el arte y las letras. La creación artística constituía uno de los fundamentales fines humanos, en la teoría y en la práctica de la época. Ante un cuadro de Rafael, un señor del Renacimiento no se comportaba como un burgués de nuestros días, ante una estatua de Archipenko o un cuadro de Franz Marc. La *elite* aristocrática se componía de finos gustadores y amadores del arte y las letras. La *elite* burguesa se compone de banqueros, de industriales, de técnicos. La actividad práctica excluye de la vida de esta gente toda actividad estética.

Segunda. La crítica no era, en este tiempo, como en el nuestro, una profesión o un oficio. La ejercía digna y eruditamente la propia clase dominante. El señor feudal que contrataba al Tiziano sabía muy bien, por sí mismo, lo que valía el Tiziano. Entre el arte y sus compradores o mecenas no había intermediarios, no había corredores.

Tercera. No existía, sobre todo, la prensa. El plinto de la fama de un artista era, exclusivamen-

te, grande o modesto, su propia obra. No se asentaba, como ahora, sobre un bloque de papel impreso. Las rotativas no fallaban sobre el mérito de un cuadro, de una estatua o de un poema.

IV

La prensa es particularmente acusada. La mayoría de los artistas se siente contrastada y oprimida por su poder. Un romántico, Teófilo Gauthier, escribía hace muchos años: "Los periódicos son especies de corredores que se interponen entre los artistas y el público. La lectura de los periódicos impide que haya verdaderos sabios y verdaderos artistas". Todos los románticos de nuestros días suscriben, sin reservas y sin atenuaciones, este juicio.

Sobre la suerte de los artistas contemporáneos pesa, excesivamente, la dictadura de la prensa. Los periódicos pueden exaltar al primer puesto a un artista mediocre y pueden relegar al último a un artista altísimo. La crítica periodística sabe su influencia. Y la usa arbitrariamente. Consagra todos los éxitos mundanos. Inciensa todas las reputaciones oficiales. Tiene siempre muy en cuenta el gusto de su alta clientela.

Pero la prensa no es sino uno de los instrumentos de la industria de la celebridad. La prensa no es responsable sino de ejecutar lo que los grandes intereses de esta industria decretan. Los *managers* del arte y de la literatura tienen en sus manos todos los resortes de la fama. En una época en que la celebridad es una cuestión de *réclame*, una cuestión de propaganda, no se puede pretender, además, que sea equitativa e imparcialmente concedida.

La publicidad, el *réclame*, en general, son en nuestro tiempo omnipotentes. La fortuna de un artista depende, por consiguiente, muchas veces, sólo de un buen empresario. Los comerciantes en libros y los comerciantes en cuadros y estatuas deciden el destino de la mayoría de los artistas. Se lanza a un artista más o menos por los mismos medios que un producto o un negocio cualquiera. Y este sistema que, de un lado, otorga renombre y bienestar a un Beltrán Masses, de otro lado condena a la miseria y al suicidio a un Modigliani. El barrio de Montmartre y el barrio de Montparnasse conocen en París muchas de estas historias.

V

La civilización capitalista ha sido definida como la civilización de la Potencia. Es natural por tanto que no esté organizada, espiritual y materialmente, para la actividad estética sino para la actividad práctica. Los hombres representativos de esta civilización son sus Hugo Stinnes y sus Pierpont Morgan.

Mas estas cosas de la realidad presente no deben ser constatadas por el artista moderno con romántica nostalgia de la realidad pretérita. La posición justa, en este tema, es la de Oscar Wilde quien, en su ensayo sobre *El alma humana bajo el socialismo*, en la liberación del trabajo veía la liberación del arte. La imagen de una aristocracia próvida y magnífica con los artistas constituye un miraje, una ilusión. No es cierto absolutamente que la sociedad aristocrática fuese una sociedad de dulces mecenas. Basta recordar la vida atormentada de tantas nobles figuras del arte de ese tiempo. Tampoco es verdad que el mérito de los grandes artis-

tas fuese entonces reconocido y recompensado mucho mejor que ahora. También entonces prosperaron exorbitantemente artistas ramplones. (Ejemplo: el mediocrísimo Cavalier d'Arpino gozó de honores y favores que su tiempo rehusó o escatimó a Caravaggio). El arte depende hoy del dinero; pero ayer dependió de una casta. El artista de hoy es un cortesano de la burguesía; pero el de ayer fue un cortesano de la aristocracia. Y, en todo caso, una servidumbre vale lo que la otra.

ARTE, REVOLUCION Y DECADENCIA*

Conviene apresurar la liquidación de un equívoco que desorienta a algunos artistas jóvenes. Hace falta establecer, rectificando ciertas definiciones presurosas, que no todo el arte nuevo es revolucionario, ni es tampoco verdaderamente nuevo. En el mundo contemporáneo coexisten dos almas, las de la revolución y la decadencia. Sólo la presencia de la primera confiere a un poema o un cuadro valor de arte nuevo.

No podemos aceptar como nuevo un arte que no nos trae sino una nueva técnica. Eso sería recrearse en el más falaz de los espejismos actuales. Ninguna estética puede rebajar el trabajo artístico a una cuestión de técnica. La técnica nueva debe corresponder a un espíritu nuevo también. Si no, lo único que cambia es el paramento, el decorado. Y una revolución artística no se contenta de conquistas formales.

La distinción entre las dos categorías coetáneas de artistas no es fácil. La decadencia y la revolución, así como coexisten en el mismo mundo, coexisten también en los mismos individuos. La conciencia del artista es el circo agonal de una lucha entre los dos espíritus. La comprensión de esta lu-

* Inicialmente publicado en Amauta: Nº 3, pp. 3-4; Lima, noviembre de 1926. Incluido en el libro El artista y la época.

cha, a veces, casi siempre, escapa al propio artista. Pero finalmente uno de los dos espíritus prevalece. El otro queda estrangulado en la arena.

La decadencia de la civilización capitalista se refleja en la atomización, en la disolución de su arte. El arte, en esta crisis, ha perdido ante todo su unidad esencial. Cada uno de sus principios, cada uno de sus elementos ha reivindicado su autonomía. Secesión es su término más característico. Las escuelas se multiplican hasta lo infinito porque no operan sino fuerzas centrífugas.

Pero esta anarquía, en la cual muere, irreparablemente escindido y disgregado el espíritu del arte burgués, preludia y prepara un orden nuevo. Es la transición del tramonto al alba. En esta crisis se elaboran dispersamente los elementos del arte del porvenir. El cubismo, el dadaísmo, el expresionismo, etc., al mismo tiempo que acusan una crisis, anuncian una reconstrucción. Aisladamente cada movimiento no trae una fórmula; pero todos concurren —aportando un elemento, un valor, un principio—, a su elaboración.

El sentido revolucionario de las escuelas o tendencias contemporáneas no está en la creación de una técnica nueva. No está tampoco en la destrucción de la técnica vieja. Está en el repudio, en el desahucio, en la befa del absoluto burgués. El arte se nutre siempre, conscientemente o no, —esto es lo de menos— del absoluto de su época. El artista contemporáneo, en la mayoría de los casos, lleva vacía el alma. La literatura de la decadencia es una literatura sin absoluto. Pero así, sólo se puede hacer unos cuantos pasos. El hombre no puede marchar sin una fe, porque no tener una fe es no tener una meta. Marchar sin una fe es *patiner sur place*. El artista que más exasperadamente es-

céptico y nihilista se confiesa es, generalmente, el que tiene más desesperada necesidad de un mito.

Los futuristas rusos se han adherido al comunismo: los futuristas italianos se han adherido al fascismo. ¿Se quiere mejor demostración histórica de que los artistas no pueden sustraerse a la gravitación política? Massimo Bontempelli dice que en 1920 se sintió casi comunista y en 1923, el año de la marcha a Roma, se sintió casi fascista. Ahora parece fascista del todo. Muchos se han burlado de Bontempelli por esta confesión. Yo lo defiendo: lo encuentro sincero. El alma vacía del pobre Bontempelli tenía que adoptar y aceptar el Mito que colocó en su ara Mussolini. (Los vanguardistas italianos están convencidos de que el fascismo es la Revolución).

Vicente Huidobro pretende que el arte es independiente de la política. Esta aserción es tan antigua y caduca en sus razones y motivos que yo no la concebiría en un poeta ultraísta, si creyese a los poetas ultraístas en grado de discurrir sobre política, economía y religión. Si política es para Huidobro, exclusivamente, la del *Palais Bourbon,* claro está que podemos reconocerle a su arte toda la autonomía que quiera. Pero el caso es que la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la Historia. En las épocas clásicas, o de plenitud de un orden, la política puede ser sólo administración y parlamento; en las épocas románticas o de crisis de un orden, la política ocupa el primer plano de la vida.

Así lo proclaman, con su conducta, Louis Aragón, André Bretón y sus compañeros de la *Revolución suprarrealista* —los mejores espíritus de la vanguardia francesa— marchando hacia el comu-

nismo. Drieu La Rochelle que cuando escribió *Mesure de la France* y *Plainte contre inconnu,* estaba tan cerca de ese estado de ánimo, no ha podido seguirlos; pero, como tampoco ha podido escapar a la política, se ha declarado vagamente fascista y claramente reaccionario.

Ortega y Gasset es responsable, en el mundo hispano, de una parte de este equívoco sobre el arte nuevo. Su mirada así como no distinguió escuelas ni tendencias, no distinguió, al menos en el arte moderno, los elementos de revolución de los elementos de decadencia. El autor de *La Deshumanización del Arte* no nos dio una definición del arte nuevo. Pero tomó como rasgos de una revolución los que corresponden típicamente a una decadencia. Esto lo condujo a pretender, entre otras cosas, que "la nueva inspiración es siempre, indefectiblemente, cósmica". Su cuadro sintomatológico, en general, es justo; pero su diagnóstico es incompleto y equivocado.

No basta el procedimiento. No basta la técnica. Paul Morand, a pesar de sus imágenes y de su modernidad, es un producto de decadencia. Se respira en su literatura una atmósfera de disolución. Jean Cocteau, después de haber coqueteado un tiempo con el dadaísmo, nos sale ahora con su *Rappel a l'ordre.*

Conviene esclarecer la cuestión, hasta desvanecer el último equívoco. La empresa es difícil. Cuesta trabajo entenderse sobre muchos puntos. Es frecuente la presencia de reflejos de la decadencia en el arte de vanguardia, hasta cuando, superando el subjetivismo, que a veces lo enferma, se propone metas realmente revolucionarias. Hidalgo, ubicando a Lenin, en un poema de varias dimensiones, dice que los "senos salomé" y la "peluca a la *garconne*" son los primeros pasos hacia la socialización de la

mujer. Y de esto no hay que sorprenderse. Existen poetas que creen que el *jazz-band* es un heraldo de la revolución.

Por fortuna quedan en el mundo artistas como Bernard Shaw, capaces de comprender que el "arte no ha sido nunca grande, cuando no ha facilitado una iconografía para una religión viva; y nunca ha sido completamente despreciable, sino cuando ha imitado la iconografía, después de que la religión se había vuelto una superstición". Este último camino parece ser el que varios artistas nuevos han tomado en la literatura francesa y en otras. El porvenir se reirá de la bienaventurada estupidez con que algunos críticos de su tiempo los llamaron "nuevos" y hasta "revolucionarios".

EL GRUPO CLARTE*

Los dolores y los horrores de la gran guerra han producido una eclosión de ideas revolucionarias y pacifistas. La gran guerra no ha tenido sino escasos y mediocres cantores. Su literatura es pobre, ramplona y oscura. No cuenta con un solo gran monumento. Las mejores páginas que se han escrito sobre la guerra mundial no son aquéllas que la exaltan, sino aquéllas que la detractan. Los más altos escritores, los más hondos artistas han sentido, casi unánimemente, una aguda necesidad de denunciarla y maldecirla como un crimen monstruoso, como un pecado terrible de la humanidad occidental. Los héroes de las trincheras no han encontrado cantores ilustres. Los portavoces de su gloria, desprovistos de todo gran acento poético, han sido periodistas y funcionarios. Poincaré —un abogado, un burócrata— ¿no es acaso el cantor máximo de la victoria francesa? La contienda última —contrariamente a lo que dicen los escépticos— no ha significado un revés para el pacifismo. Sus efectos y sus influencias han sido, antes bien, útiles a las tesis pacifistas. Esta amarga prueba no ha disminuido al pacifismo; lo ha aumentado. Y, en vez de desesperarlo, lo ha exasperado. (La guerra, además, fue ganada por un predicador de la paz: Wilson. La victoria tocó a aquellos pueblos que creyeron

* Incluido en La escena contemporánea.

batirse porque esta guerra fuese la última de las guerras). Puede afirmarse que se ha inaugurado un período de decadencia de la guerra y de decadencia del heroísmo bélico, por lo menos en la historia del pensamiento y del arte. Etica y estéticamente, la guerra ha perdido mucho terreno en los últimos años. La humanidad ha cesado de considerarla bella. El heroísmo bélico no interesa como antes a los artistas. Los artistas contemporáneos prefieren un tema opuesto y antitético: los sufrimientos y los horrores bélicos. *El Fuego* quedará, probablemente, como la más verídica crónica de la contienda. Henri Barbusse como el mejor cronista de sus trincheras y sus batallas.

La inteligencia ha adquirido en suma, una actitud pacifista. Pero este pacifismo no tiene en todos sus adherentes las mismas consecuencias. Muchos intelectuales creen que se puede asegurar la paz al mundo a través de la ejecución del programa de Wilson. Y aguardan resultados mesiánicos de la Sociedad de las Naciones. Otros intelectuales piensan que el viejo orden social, dentro del cual son fatales la paz armada y la diplomacia nacionalista, es impotente e inadecuado para la realización del ideal pacifista. Los gérmenes de la guerra están alojados en el organismo de la sociedad capitalista. Para vencerlos es necesario, por consiguiente, destruir este régimen cuya misión histórica, de otro lado, está ya agotada. El núcleo central de esta tendencia es el grupo *clartista* que acaudilla, o mejor dicho, representa Henri Barbusse.

Clarté, en un principio, atrajo a sus rangos no sólo a los intelectuales revolucionarios sino también a algunos intelectuales estacionados en el ideario liberal y democrático. Pero éstos no pudieron seguir la marcha de aquéllos.

Barbusse y sus amigos se solidarizaron cada vez más con el proletariado revolucionario. Se mezclaron, por ende, a su actividad política. Llevaron a la Internacional del Pensamiento hacia el camino de la Internacional Comunista. Esta era la trayectoria fatal de *Clarté*. No es posible entregarse a medias a la Revolución. La revolución es una obra política. Es una realización concreta. Lejos de las muchedumbres que la hacen, nadie puede servirla eficaz y válidamente. La labor revolucionaria no puede ser aislada, individual, dispersa. Los intelectuales de verdadera filiación revolucionaria no tienen más remedio que aceptar un puesto en una acción colectiva. Barbusse es hoy un adherente, un soldado del Partido Comunista Francés. Hace algún tiempo presidió en Berlín un congreso de antiguos combatientes. Y desde la tribuna de este congreso dijo a los soldados franceses del Ruhr que, aunque sus jefes se lo ordenaren, no debían disparar jamás contra los trabajadores alemanes. Estas palabras le costaron un proceso y habría podido costarle una condena. Pero pronunciarlas era para él un deber político.

Los intelectuales son, generalmente, reacios a la disciplina, al programa y al sistema. Su psicología es individualista y su pensamiento es heterodoxo. En ellos, sobre todo, el sentimiento de la individualidad es excesivo y desbordante. La individualidad del intelectual se siente casi siempre superior a las reglas comunes. Es frecuente, en fin, en los intelectuales el desdén por la política. La política les parece una actividad de burócratas y de rábulas. Olvidan que así es tal vez en los períodos quietos de la historia, pero no en los períodos revolucionarios, agitados, grávidos, en que se gesta un nuevo estado social y una nueva forma política. En estos períodos la política deja de ser oficio de una rutinaria casta profesional. En estos períodos

la política rebasa los niveles vulgares e invade y domina todos los ámbitos de la vida de la humanidad. Una revolución representa un grande y vasto interés humano. Al triunfo de ese interés superior no se opone nunca sino los prejuicios y los privilegios amenazados de una minoría egoísta. Ningún espíritu libre, ninguna mentalidad sensible, puede ser indiferente a tal conflicto. Actualmente, por ejemplo, no es concebible un hombre de pensamiento para el cual no exista la cuestión social. Abundan la insensibilidad y la sordera de los intelectuales a los problemas de su tiempo; pero esta insensibilidad y esta sordera no son normales. Tienen que ser clasificadas como excepciones patológicas. "Hacer política —escribe Barbusse— es pasar del sueño a las cosas, de lo abstracto a lo concreto. La política es el trabajo efectivo del pensamiento social; la política es la vida. Admitir una solución de continuidad entre la teoría y la práctica, abandonar a sus propios esfuerzos a los realizadores, aunque sea concediéndoles una amable neutralidad, es desertar de la causa humana".

Tras de una aparente repugnancia estética de la política se disimula y se esconde, a veces, un vulgar sentimiento conservador. Al escritor y al artista no les gusta confesarse abierta y explícitamente reaccionarios. Existe siempre cierto pudor intelectual para solidarizarse con lo viejo y lo caduco. Pero, realmente, los intelectuales no son menos dóciles ni accesibles a los prejuicios y a los intereses conservadores que los hombres comunes. No sucede, únicamente, que el poder dispone de academias, honores y riquezas suficientes para asegurarse una numerosa clientela de escritores y artistas. Pasa, sobre todo, que a la revolución no se llega sólo por una vía fríamente conceptual. La revolución más que una idea, es un sentimiento. Más que

un concepto, es una pasión. Para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica. El intelectual, como cualquier idiota, está sujeto a la influencia de su ambiente, de su educación y de su interés. Su inteligencia no funciona libremente. Tiene una natural inclinación a adaptarse a las ideas más cómodas; no a las ideas más justas. El reaccionarismo de un intelectual, en una palabra, nace de los mismos móviles y raíces que el reaccionarismo de un tendero. El lenguaje es diferente; pero el mecanismo de la actitud es idéntico.

Clarté no existe ya como esbozo o como principio de una Internacional del Pensamiento. La Internacional de la Revolución es una y única. Barbusse lo ha reconocido dando su adhesión al comunismo. *Clarté* subsiste en Francia como un núcleo de intelectuales de vanguardia, entregado a un trabajo de preparación de una cultura proletaria. Su proselitismo crecerá a medida que madure una nueva generación. Una nueva generación que no se contente con simpatizar en teoría con las reivindicaciones revolucionarias, sino que sepa, sin reservas mentales, aceptarlas, quererlas y actuarlas. Los *clartistas*, decía antes Barbusse, no tienen lazos oficiales con el comunismo; pero constatan que el comunismo internacional es la encarnación viva de un sueño social bien concebido. *Clarté* ahora no es sino una faz, un sector del partido revolucionario. Significa un esfuerzo de la inteligencia por entregarse a la revolución y un esfuerzo de la revolución por apoderarse de la inteligencia. La idea revolucionaria tiene que desalojar a la idea conservadora no sólo de las instituciones sino también de la mentalidad y del espíritu de la humanidad. Al mismo tiempo que la conquista del poder, la Revolución acomete la conquista del pensamiento.

MAXIMO GORKI Y RUSIA*

Máximo Gorki es el novelista de los vagabundos, de los parias, de los miserables. Es el novelista de los bajos fondos, de la mala vida y del hambre. La obra de Gorki es una obra peculiar, espontánea, representativa de este siglo de la muchedumbre, del Cuarto Estado y de la revolución social. Muchos artistas contemporáneos extraen sus temas y sus tipos de los estratos plebeyos, de las capas inferiores. El alma y las pasiones burguesas son un tanto inactuales. Están demasiado exploradas. En el alma y las pasiones proletarias, en cambio, existen matices nuevos y líneas insólitas.

La plebe de las novelas y de los dramas de Gorki no es la plebe occidental. Pero es auténticamente la plebe rusa. Y Gorki no es sólo un narrador del romance ruso, sino también uno de sus protagonistas. No ha hecho la revolución rusa; pero la ha vivido. Ha sido uno de sus críticos, uno de sus cronistas y uno de sus actores.

Gorki no ha sido nunca bolchevique. A los intelectuales, a los artistas, les falta habitualmente la fe necesaria para enrolarse facciosa, disciplinada, sectariamente, en los rangos de un partido. Tienden a una actitud personal, distinguida y arbitra-

---

* Incluido en La escena contemporánea.

ria ante la vida. Gorki, ondulante, inquieto, heterodoxo, no ha seguido rígidamente ningún programa y ninguna confesión política. En los primeros tiempos de la revolución dirigió un diario socialista revolucionario: la *Novaia Yzn*. Este diario acogió con desconfianza y enemistad al régimen soviétista. Tachó de teóricos y de utopistas a los bolcheviques. Gorki escribió que los bolcheviques efectuaban un experimento útil a la humanidad, mortal para Rusia. Pero la raíz de su resistencia era más recóndita, más íntima, más espiritual. Era un estado de ánimo, un estado de erección contrarrevolucionaria común a la mayoría de los intelectuales. La revolución los trataba y vigilaba como a enemigos latentes. Y ellos se malhumoraban de que la revolución, tan bulliciosa, tan torrentosa, tan explosiva, turbase descortésmente sus sueños, sus investigaciones y sus discursos. Algunos persistieron en este estado de ánimo. Otros se contagiaron, se inflamaron de fe revolucionaria. Gorki, por ejemplo, no tardó en aproximarse a la revolución. Los Soviets le encargaron la organización y el rectorado de la casa de los intelectuales. Esta casa, destinada a salvar la cultura rusa de la marea revolucionaria, albergó, alimentó y proveyó de elementos de estudio y de trabajo a los hombres de ciencia y a los hombres de letras de Rusia. Gorki, entregado a la protección de los sabios y los artistas rusos, se convirtió así en uno de los colaboradores sustantivos del Comisario de Instrucción Pública Lunatcharsky.

Vinieron los días de la sequía y de la escasez en la región del Volga. Una cosecha frustrada empobreció totalmente, de improviso, a varias provincias rusas, debilitadas y extenuadas ya por largos años de guerra y de bloqueo. Muchos millones de hombres quedaron sin pan para el invierno. Gorki sintió que su deber era conmover y emocionar a la

humanidad con esta tragedia inmensa. Solicitó la colaboración de Anatole France, de Gerardo Hauptmann, de Bernard Shaw y de otros grandes artistas. Y salió de Rusia, más lejana y más extranjera entonces que nunca, para hablar a Europa de cerca. Pero no era ya el vigoroso vagabundo, el recio nómade de otros tiempos. Su vieja tuberculosis lo asaltó en el camino. Y lo obligó a detenerse en Alemania y a asilarse en un sanatorio. Un gran europeo, el sabio y explorador Nansen, recorrió Europa demandando auxilios para las provincias famélicas. Nansen habló en Londres, en París, en Roma. Dijo, bajo la garantía de su palabra insospechable y apolítica, que no se trataba de una responsabilidad del comunismo sino de un flagelo, de un cataclismo, de un infortunio. Rusia, bloqueada y aislada, no podía salvar a todos sus hambrientos. No había tiempo que perder. El invierno se acercaba. No socorrer inmediatamente a los hambrientos era abandonarlos a la muerte. Muchos espíritus generosos respondieron a este llamamiento. Las masas obreras dieron su óbolo. Mas el instante no era propicio para la caridad y la filantropía. El ambiente occidental estaba demasiado cargado de rencor y de enojo contra Rusia. La gran prensa europea acordó a la campaña de Nansen un favor desganado. Los estados europeos, insensibilizados, envenenados por la pasión, no se consternaron ante la desgracia rusa. Los socorros no fueron proporcionados a la magnitud de ésta. Varios millones de hombres se salvaron; pero otros varios millones perecieron. Gorki, afligido por esta tragedia, anatematizó la crueldad de Europa y profetizó el fin de la civilización europea. El mundo —dijo— acaba de constatar un debilitamiento de la sensibilidad moral de Europa. Ese debilitamiento es un síntoma de la decadencia y degeneración del mundo occidental. La civilización europea no era únicamente respetable

por su riqueza técnica y material sino también por su riqueza moral. Ambas fuerzas le habían conferido autoridad y prestigio ante el Oriente. Venidas a menos, nada defiende a la civilización europea de los asaltos de la barbarie.

Gorki escucha una interna voz subconsciente que le anuncia la ruina de Europa. Esta misma voz le señala al campesino como a un enemigo implacable y fatal de la revolución rusa. La revolución rusa es una obra del proletariado urbano y de la ideología socialista, esencialmente urbana también. Los campesinos han sostenido a la revolución porque ésta les ha dado la posesión de la tierra. Pero otros capítulos de su programa no son igualmente inteligibles para la mentalidad y el interés agrarios. Gorki desespera de que la psicología egoísta y sórdida del campesino llegue a asimilarse a la ideología del obrero urbano. La ciudad es la sede, es el hogar de la civilización y de sus creaciones. La ciudad es la civilización misma. La psicología del hombre de la ciudad es más altruista y más desinteresada que la psicología del hombre de campo. Esto se observa no sólo en la masa campesina sino también en la aristocracia campesina. El temperamento del latifundista agrario es mucho menos elástico, menos ágil y menos comprensivo que el del latifundista industrial. Los magnates del campo están siempre en la extrema derecha; los magnates de la banca y de la industria prefieren una posición centrista y tienden al pacto y al compromiso con la revolución. La ciudad adapta al hombre al colectivismo; el campo estimula bravíamente su individualismo. Y por esto, la última batalla entre el individualismo y el socialismo se librará, tal vez, entre la ciudad y el campo.

Varios estadistas europeos comparten, implícitamente, esta preocupación de Gorki. Caillaux, ver-

bigracia, mira con inquietud y aprensión la tendencia de los campesinos de la Europa Central a independizarse del industrialismo urbano. Resurge en Hungría la pequeña industria rural. El campesino vuelve a hilar su lana y a forjar su herramienta. Intenta renacer una economía medioeval, una economía primitiva. La intuición, la visión de Gorki coincide con la constatación, con la verificación del hombre de ciencia.

Yo he hablado con Gorki de esta y otras cosas en diciembre de 1922 en el Neue Sanatorium de Saarow Ost. Su alojamiento estaba clausurado a todas las visitas extrañas, a todas las visitas insólitas. Pero María Feodorowna, la mujer de Gorki, me franqueó sus puertas. Gorki no habla sino ruso. María Feodorowna habla alemán, francés, inglés, italiano.

En este tiempo Gorki escribía el tercer tomo de su autobiografía. Y comenzaba un libro sobre hombres rusos.

—¿Hombres rusos?

—Sí; hombres que yo he visto en Rusia; hombres que he conocido; no hombres célebres, sino hombres interesantes.

Interrogué a Gorki acerca de sus relaciones con el bolchevismo. Algunos periódicos pretendían que Gorki andaba divorciado de sus líderes. Gorki me desmintió esta noticia. Tenía la intención de volver pronto a Rusia. Sus relaciones con los Soviets eran buenas, eran normales.

Hay en Gorki algo de viejo vagabundo, algo de viejo peregrino. Sus ojos agudos, sus manos rústicas, su estatura un poco encorvada, sus bigotes tártaros. Gorki no es físicamente un hombre metro-

politano; es, más bien, un hombre rural y campesino. Pero no tiene un alma patriarcal y asiática como Tolstoy. Tolstoy predicaba un comunismo campesino y cristiano. Gorki admira, ama y respeta las máquinas, la técnica, la ciencia occidentales, todas las cosas que repugnaban al misticismo de Tolstoy. Este eslavo, este vagabundo es, abstrusa y subconscientemente, un devoto, un fautor, un enamorado del Occidente y de su civilización.

Y, bajo los tilos de Saarow Ost, a donde no llegaban los rumores de la revolución comunista ni los alalás de la reacción fascista, sus ojos enfermos y videntes de alucinado veían con angustia aproximarse el tramonto y la muerte de una civilización maravillosa.

JAMES JOYCE*

El caso Joyce se presenta con la misma repentina y urgente resonancia del caso Proust o del caso Pirandello. James Joyce nació hace cuarenticuatro años. Pero hasta hace pocos años su existencia no había logrado aún revelarse a Europa. Su descomunal novela *Ulysses*, perseguida en Inglaterra por un puritanismo inquisitorial, apareció en París en 1922. El manuscrito de *Dedalus* está fechado en Trieste en 1914. Joyce vivía en ese tiempo en Trieste como profesor de lenguas extranjeras. De Trieste escribía al escritor italiano Carlos Linati sobre su *Ulysses* antes de conseguir verlo impreso: "Es la epopeya de dos razas (Israel-Irlanda) y, al mismo tiempo, el ciclo del cuerpo humano, y también la pequeña historia de una jornada... Hace siete años que trabajo en este libro! Es igualmente una obra de enciclopedia. Mi intención es interpretar el mito *sub specie temporis nostri* permitiendo que cada aventura (esto es cada hora, cada órgano, cada arte conexa y consustanciada con el esquema del todo) cree su propia técnica. Ningún impresor inglés ha querido imprimir una palabra de esta obra. En Norte América, la revista que la ha publicado ha sido suprimida cuatro veces. Ahora se prepara un

---

* Publicado en Variedades: Lima, 29 de mayo de 1926. Incluido en El alma matinal.

gran movimiento contra su publicación de parte de puritanos, imperialistas ingleses, republicanos, irlandeses y católicos. ¡Qué alianza!"

La divulgación de Joyce en el mundo latino empezó hace dos años en la traducción francesa de *Dedalus* y la traducción italiana de *Exiles*. Pero la notoriedad de su nombre era ya extensa. Esta notoriedad se alimentaba, ante todo, del escándalo suscitado por *Ulysses*. Y, en segundo lugar, del estrépito con que descubrían a Joyce algunos críticos cosmopolitas, pescadores afortunados de novedades extranjeras. Valery Larbaud, uno de estos críticos, decía: "Mi admiración por Joyce es tal que yo no temo afirmar que si de todos los contemporáneos uno sólo debe pasar a la posteridad, será Joyce".

He aquí que hoy llega Joyce al español con menos retardo del que España nos tiene habituados a sufrir en la traducción de los libros contemporáneos. Y está bien entrar a James Joyce por el laberinto de *Dedalus*, *Dedalus* es la mejor introducción posible en *Ulysses*. Ahí está ya, sin duda, —aunque larvada todavía—, la técnica del artista. No aparece aun el "monólogo interior", con su complicado caos de imágenes, palabras, símbolos, sin puntos ni pausas. Pero en *Dedalus* el artista, en el fondo, monologa únicamente. No se comenta; se retrata. La sola imagen que encontramos en la novela es, verdaderamente, la suya. Las demás imágenes no hacen sino reflejarse en ella como para contrastar su existencia y, sobre todo, su desplazamiento. Valery Larbaud escribe, apologéticamente, que *Dedalus* es un gran libro y Joyce "toda la literatura inglesa en este momento". Y, con entusiasmo exaltado, agrega: "En verdad, Yeats no será considerado mañana sino como la más grande figura del Renacimiento irlandés antes de Joyce.

Dedalus es de la estirpe de *L'Educación Sentimentale* y de la trilogía de Vallés. Es la historia del esfuerzo del espíritu por superarse, por superar su medio social, su educación y aun su nacionalidad. Y es por esto que, siendo profundamente irlandés, Joyce es también un gran europeo. Es comparable a los santos intelectuales de la antigua Irlanda que han jugado un rol tan grande en la cristiandad".

Joyce, en esta novela, nos conduce por los intrincados caminos de su adolescencia. Uno de los más logrados intentos del libro me parece el de enseñarnos las estaciones y las jornadas de esta adolescencia reviviéndola, con su música íntima, con su armonía subjetiva, en toda su virginidad, sin que se sienta el viaje. El artista nos descubre su pasado como nos descubriría su presente. No se mezcla a los acontecimientos ningún elemento que delate que lo actual en el relato ha dejado de ser actual en la vida. Ningún elemento de crítica o de opinión con sabor retrospectivo. Las impresiones de la adolescencia de Stephen Dedalus conservan intactas su inocencia.

Stephen Dedalus estudia en un colegio de jesuitas. Y la novela no deforma ni al estudiante, ni al colegio, ni a los jesuitas. Todas las cosas, todos los tipos nos son presentados con candor. El artista no los juzga. Stephen Dedalus, buscándose a sí mismo, conoce el pecado y el arrepentimiento, conoce la fe y la duda. Pero, finalmente, las supera. En su peregrinación descubre el arte. El arte que no es aún una meta, sino sólo una evasión.

Joyce nos da una versión, única acaso en la literatura, de la crisis de conciencia de un adolescente, con espíritu religioso y sensibilidad acendrada en un colegio católico. El capítulo en que su adolescencia, con el sabor del pecado carnal en los

labios tímidos, pasa por la prueba de unos "ejercicios espirituales", es un capítulo maravilloso. Joyce da la impresión de conducirnos con lentitud por este atormentado y proceloso episodio. Los hechos transcurren con una morosidad deliberada. Las pláticas del "retiro" están puntualmente y minuciosamente repetidas. Y sin que falte ni una palabra, ni un gesto del predicador. Y, sin embargo, no hay nada demás en el relato. Como lo observa el distinguido crítico español Antonio de Marichalar, este episodio que fluye en el mismo tiempo que ocuparía en la realidad, "conserva su misma naturaleza".

Y no todo es lentitud ni minucia en *Dedalus*. Las últimas jornadas del viaje están servidas en comprimidos. Las cosas pasan a prisa. Joyce reproduce las notas de un diario que no aprehende sino su esencia. He aquí una muestra de su procedimiento: "22 de marzo. En compañía de Lynch, seguido una enfermera voluminosa. Iniciativa de Lynch. Abomino esto. Dos flacos lebreles famélicos detrás de una ternera".

Y dejamos así a Joyce en la estación en que, evadiéndose de su adolescencia, como de un laberinto, se embarca en el tren de las aventuras. En su viaje sin itinerario, lo aguardaba en Trieste, antesala de su celebridad, un oscuro pupitre de profesor de idiomas extranjeros.

MARINETTI Y EL FUTURISMO*

El futurismo no es —como el cubismo, el expresionismo y el dadaísmo— únicamente una escuela o una tendencia de arte de vanguardia. Es, sobre todo, una cosa peculiar de la vida italiana. El futurismo no ha producido, como el cubismo, el expresionismo y el dadaísmo, un concepto o una forma definida o peculiar de creación artística. Ha adoptado, parcial o totalmente, conceptos o formas de movimientos afines. Más que un esfuerzo de edificación de un arte nuevo ha representado un esfuerzo de destrucción del arte viejo. Pero ha aspirado a ser no sólo un movimiento de renovación artística sino también un movimiento de renovación política. Ha intentado casi ser una filosofía. Y, en este aspecto, ha tenido raíces espirituales que se confunden o enlazan con las de otros fenómenos de la historia contemporánea de Italia.

Hace quince años del bautizo del futurismo. En febrero de 1909, Marinetti y otros artistas suscribieron y publicaron en París el primer manifiesto futurista. El futurismo aspiraba a ser un movimiento internacional. Nacía, por eso, en París. Pero estaba destinado a adquirir, poco a poco, una fisonomía y una esencia fundamentalmente italianas. Su *duce*, su animador, su caudillo, era un artista de tempe-

* Incluido en La escena contemporánea.

ramento italianísimo: Marinetti, ejemplar típico de latino, de italiano, de meridional. Marinetti recorrió casi toda Europa. Dio conferencias en París, en Londres, en Petrogrado. El futurismo, sin embargo, no llegó a aclimatarse duradera y vitalmente sino en Italia. Hubo un instante en que en los rangos del futurismo militaron los más sustanciosos artistas de la Italia actual: Papini, Govoni, Palazeschi, Folgore y otros. El futurismo era entonces un impetuoso y complejo afán de renovación.

Sus líderes quisieron que el futurismo se convirtiese en una doctrina, en un dogma. Los sucesivos manifiestos futuristas tendieron a definir esta doctrina, este dogma. En abril de 1909 apareció el famoso manifiesto contra el claro de luna. En abril de 1910 el manifiesto técnico de la pintura futurista, suscrito por Boccioni, Carrá, Russolo, Balla, Severini, y el manifiesto contra Venecia pasadista. En enero de 1911 el manifiesto de la mujer futurista por Valentine de Saint Point. En abril de 1912 el manifiesto de la escultura futurista por Boccioni. En mayo el manifiesto de la literatura futurista por Marinetti. En pintura, los futuristas plantearon esta cuestión: que el movimiento y la luz destruyen la materialidad de los cuerpos. En música, iniciaron la tendencia a interpretar el alma musical de las muchedumbres, de las fábricas, de los trenes, de los transatlánticos. En literatura, inventaron las *palabras en libertad*. Las *palabras en libertad* son una literatura sin sintaxis y sin coherencia. Marinetti la definió como una obra de "imaginación sin hilos".

En octubre de 1913 los futuristas pasaron del arte a la política. Publicaron un programa político que no era, como los programas anteriores, un programa internacional sino un programa italiano. Este programa propugnaba una política extranjera

"agresiva, astuta, cínica". En el orden exterior, el futurismo se declaraba imperialista, conquistador, guerrero. Aspiraba a una anacrónica restauracion de la Roma Imperial. En el orden interno, se declaraba antisocialista y anticlerical. Su programa, en suma, no era revolucionario sino reaccionario. No era futurista, sino pasadista. Concepción de literatos, se inspiraba sólo en razones estéticas.

Vinieron, luego, el manifiesto de la arquitectura futurista y el manifiesto del teatro sintético futurista. El futurismo completó así su programa ómnibus. No fue ya una tendencia sino un haz, un fajo de tendencias. Marinetti daba a todas estas tendencias un alma y una literatura comunes. Era Marinetti en esa época uno de los personajes más interesantes y originales del mundo occidental. Alguien lo llamó "la cafeína de Europa".

Marinetti fue en Italia uno de los más activos agentes bélicos. La literatura futurista aclamaba la guerra como la "única higiene del mundo". Los futuristas excitaron a Italia a la conquista del Tripolitania. Soldado de esa empresa bélica, Marinetti extrajo de ella varios motivos y ritmos para sus poemas y sus libros. *Mafarka*, por ejemplo, es una novela de ostensible y cálida inspiración africana. Más tarde, Marinetti y sus secuaces se contaron entre los mayores agitadores del ataque a Austria.

La guerra dio a los futuristas una ocupación adecuada a sus gustos y aptitudes. La paz, en cambio, les fue hostil. Los sufrimientos de la guerra generaron una explosión de pacifismo. La tendencia imperialista y guerrera declinó en Italia. El Partido Socialista y el Partido Católico ganaron las elecciones e influyeron acentuadamente en los rumbos del poder. Al mismo tiempo inmigraron a Italia nuevos conceptos y formas artísticas francesas, alemanas, rusas. El futurismo cesó de monopolizar el ar-

te de vanguardia. Carrá y otros divulgaron en la revista *Valori Plastici* * las novísimas corrientes del arte ruso y del arte alemán. Evolá fundó en Roma una capilla dadaísta. La casa de arte Bragaglia y su revista *Cronache di Attualitá,* ** alojaron las más selectas expresiones del arte europeo de vanguardia. Marinetti, nerviosamente dinámico, no desapareció ni un minuto de la escena. Organizó con uno de sus tenientes, el poeta Cangiullo, una temporada de teatro futurista. Disertó en París y en Roma sobre el tactilismo. Y no olvidó la política. El bolchevismo era la novedad del instante. Marinetti escribió *Más allá del comunismo.* Sostuvo que la ideología futurista marchaba adelante de la ideología comunista. Y se adhirió al movimiento fascista.

El futurismo resulta uno de los ingredientes espirituales e históricos del fascismo. A propósito de D'Annunzio, dije que el fascismo es d'annunziano. El futurismo, a su vez, es una faz del d'annunzianismo. Mejor dicho, d'annunzianismo y marinettismo son aspectos solidarios del mismo fenómeno. Nada importa que D'Annunzio se presente como un enamorado de la forma clásica y Marinetti como su destructor. El temperamento de Marinetti es, como el temperamento de D'Annunzio, un temperamento pagano, estetista, aristocrático, individualista. El paganismo de D'Annunzio se exaspera y extrema en Marinetti. Marinetti ha sido en Italia uno de los más sañudos adversarios del pensamiento cristiano. Antonio Labriola considera acertadamente a Marinetti como uno de los forjadores psicológicos del fascismo. Recuerda que Marinetti ha predicado a la juventud italiana el culto de la violencia, el desprecio de los sentimientos humanitarios, la adhesión a la guerra, etc.

---

* Valores plásticos.
** Crónica de actualidad.

Y el ambiente fascista, por eso, ha propiciado un retoñamiento del futurismo. La secta futurista se encuentra aún en plena actividad. Marinetti vuelve a sonar bulliciosamente en Italia con motivo de su libro sobre *Futurismo y Fascismo*. En un escrito de este libro, publicado ya en su revista *Noi*, reafirma su filiación nietzschana y romántica. Preconiza el advenimiento pagano de una Artecracia. Sueña con su sociedad organizada y regida por artistas, en vez de esta sociedad organizada y regida por políticos. Opone a la idea colectivista de la Igualdad la idea individualista de la Desigualdad. Arremete contra la Justicia, la Fraternidad, la Democracia.

Pero políticamente el futurismo ha sido absorbido por el fascismo. Dos escritores futuristas, Settimelli y Carli, dirigen en Roma el diario *L'Impero*, extremistamente reaccionario y fascista. Settimelli dice en un artículo de *L'Impero* que "la monarquía absoluta es el régimen más perfecto". El futurismo ha renegado, sobre todo, sus antecedentes anticlericales e iconoclastas. Antes, el futurismo quería extirpar de Italia los museos y el Vaticano. Ahora, los compromisos del fascismo lo han hecho desistir de este anhelo. El Fascismo se ha mancomunado con la Monarquía y con la Iglesia. Todas las fuerzas tradicionalistas, todas las fuerzas del pasado, tienden necesaria e históricamente a confluir y juntarse. El futurismo se torna, así, paradójicamente pasadista. Bajo el gobierno de Mussolini y las camisas negras, su símbolo es el *fascio littorio* de la Roma Imperial.

EL EXPRESIONISMO Y EL DADAISMO*

El vulgo no cree que el arte dadaísta sea un arte defectuoso o un arte equivocado. Cree, radicalmente, que no es arte. Le niega todo derecho de ser calificado y clasificado como arte. El gusto del público está adaptado a una concepción más o menos clásica del arte; y el arte ultramoderno brota de una concepción absolutamente diversa. He citado, anteriormente, en mis notas relativas al post-impresionismo y cubismo, un certero juicio de Ortega y Gasset sobre este tema. Ortega y Gasset observa que, mientras el artista antiguo, ejercía el arte, hierática, religiosa y solemnemente, el artista nuevo lo ejerce alegre y

---

* Publicado en Variedades: Lima 2 de febrero de 1924, con el título de "La extrema izquierda del arte actual: El expresionismo y el dadaismo". En esa edición, el artículo empezaba con las siguientes frases: "Partamos lector, para una rápida excursión por la zona más esotérica y laberíntica del arte de nuestro tiempo: el expresionismo y el dadaismo. Es probable que para emprender este viaje tengas el mismo temor que para emprender un vuelo. Pero debes tranquilizarte. Te puedo garantizar que, después de una travesía más o menos cómoda, volveremos a tierra. No nos marearemos, ni mucho menos nos extraviaremos.

"Sólo tienes que prepararte para una sorpresa. Probablemente, las obras del expresionismo y del dadaísmo, que conocerás durante esta excursión, no te parecerán obras de arte. Tal es la actitud natural de la mayoría de la generación contemporánea, ante las escuelas ultramodernas y sus creaciones". Mariátegui suprimió estos párrafos introductorios. Incluido en **El artista y la época.**

gayamente. El artista antiguo se sentía un hierofante, un sacerdote. El artista nuevo se siente, más bien, un jugador, un juglar. El arte de nuestro tiempo tiende a asimilarse al espíritu del deporte. Los dadaístas piensan que la obra de una civilización, "el arte de la gran urbe es una costumbre, un lujo, un deporte, un excitante".

El arte ultramoderno quiere ser un arte sustancial y absolutamente nuevo. Un teórico del dadaísmo asegura que "el arte, tal vez, comienza hoy". Sostiene que el arte ha tenido hasta ahora una base práctica, consonantemente con la cultura y la educación utilitarias que lo han engendrado. Reclama para el arte una base puramente espiritual. Propugna un método abstracto, un método no práctico. Siente el arte "como una elaboración desinteresada, emanada de una conciencia superior del individuo, extraña a las cristalizaciones pasionales y a la experiencia vulgar".

Esto aparecerá muy grave, muy serio y muy filosófico. Pero es que esto pertenece a la teorización del dadaísmo; no a su ejercicio. El arte dadaísta es fundamentalmente humorista. Y es, al mismo tiempo, agudamente escéptico. Su escepticismo y su humorismo son dos de sus componentes sustantivos. Bajo este aspecto, el arte ultra-moderno no es sino una fase del fenómeno relativista. El dadaísmo es festiva e integralmente nihilista: no cree en nada; no tiene ninguna fe ni siente su falta. Ribemont Dessaignes dice: "Dadá duda de todo". Uno de los manifiestos de Francis Picabía contiene estas frases: "Dadá no es nada, nada, nada. Dadá es como vuestras esperanzas: nada. Como vuestro paraíso: nada. Como vuestros ídolos: nada. Como vuestros hombres políticos: nada. Como vuestros héroes: nada. Como vuestros artistas: nada. Como vuestras religiones: nada". Y el poeta Tristán Tzara, *leader* y fundador del dadaísmo, agrega: "Dadá se transforma, afirma, dice al mismo tiem-

po lo contrario, grita, pesca con caña. Dadá es el camaleón del cambio rápido e interesado. Dadá está contra lo futuro. Dadá ha muerto. Dadá es idiota. ¡Viva Dadá! Dadá no es una escuela literaria".

Este lenguaje, lector, en primer lugar, te parecerá incoherente y, en segundo lugar, no te parecerá circunspecto. Y bien, el dadaísmo es incoherente y no es circunspecto. Tú añadirás que el dadaísmo es, además, infantil, insensato y estúpido. Y los dadaístas no tendrán el menor inconveniente en suscribir tu opinión. La oposición al dadísmo tiene esta ventaja. En la época de advenimiento del romanticismo, del realismo, etc., los fautores de estas revoluciones polemizaban ardorosamente con sus adversarios. Los corifeos del dadaísmo, en cambio, se complacen en dar la razón a los suyos. "¿No comprendéis, verdad, lo que nosotros hacemos? Y bien, nosotros lo comprendemos menos todavía". La incoherencia, verbigracia, no es en el dadaísmo un defecto ni un exceso, sino un ingrediente, un elemento, un factor casi básico y esencial. No se puede ser dadaísta sin ser incoherente. La coherencia es propia de un método práctico. La coherencia se inspira en razones de comodidad y de utilidad. Y los dadaístas se proponen no subordinar a la comodidad ni a la utilidad su actividad estética.

El dadaísmo se complace, pues, en la incoherencia y en el desorden. Una *greguería* —llamémosla así— de Picabia dice: "Los sentidos huelen a cebolla en las tardes". Y otra dice: "El más bello descubrimiento del hombre es el bicarbonato de soda".

Y veamos un ejemplo de poesía dadaísta:

"Je suis dada, a-dada-anada, anana.
Amanda n'avait q'un defaut..." *

* Traducción literal: Yo soy dada, a-dada- anada, anana. Amanda no tenía más que un defecto.

Todo esto es demasiado insólito, demasiado nuevo, demasiado disparatado. Pero todo esto es, asimismo, muy propio de nuestro tiempo. Este género de arte es como la música negra, como el box y como otras cosas actuales, un síntoma y un producto legítimos, peculiares y espontáneos de una civilización que se disuelve y que decae. El arte se vuelve deporte, se torna juego. Una poesía no tiene hoy más importancia que un tango. La poesía y el *jazz band* suelen acompañarse muy bien en este tiempo. Yo he oído en Roma a un poeta recitar sus versos acompañado al piano con música de *fox-trot*. Y el efecto de esta melopea *snobista* era bastante agradable.

No es sensato, por estos varios motivos, enfadarse dramáticamente contra los dadaístas. El hecho de no comprenderlos no autoriza a declararlos locos. El dadaísmo es un fruto de la época. No es una invención de Tristán Tzara y Francis Picabia. Muchas cosas, muchos elementos del dadaísmo son anteriores a la aparición oficial del dadaísmo, que no data sino de 1918. Muchas *greguerías* de Gómez de la Serna, por ejemplo, tienen un marcado sabor dadaísta. El dadaísmo no es una consecuencia de los dadaístas. Los *leaders* del dadaísmo, además, son gentes de talento, cuyo arte, en sus dosis mínimas, ha empezado ya a ser administrado al público por librerías y revistas. (*La Revista de Occidente* aloja, frecuentemente, la firma de Jean Cocteau).

Internémonos más profundamente en el sentido del arte de hoy. Veamos, ante todo, qué es lo que separa el arte del siglo XIX y el arte del siglo XX. La característica del arte del siglo XIX es su orientación naturalista. El artista de esa orientación se sentía destinado a copiar la naturaleza, tal como la veía, sin dramatizarla y sin idealizarla. El arte se purgó, en esa época, de la retórica y la teatralidad

antiguas. La escuela central del siglo XIX es la escuela impresionista, y el impresionismo es esencialmente naturalista y objetivista. Para el impresionismo, la obra de arte es una impresión de la naturaleza. El expresionismo tiene un punto de vista radicalmente antagónico y antitético. No es objetivista, sino subjetivista. El mundo de un artista expresionista es un mundo abstracto. Jorge Simmel, en su interesante ensayo sobre *El Conflicto de la Cultura Moderna*, define hondamente la antítesis entre el impresionismo y el expresionismo. El tema de la obra de arte impresionista es el modelo. El tema de la obra de arte expresionista es lo que el modelo sugiere, lo que el modelo suscita en el espíritu del artista. El modelo, en el arte expresionista, deja de ser específicamente un modelo. Pasa de su categoría primaria y única a una categoría secundaria. En el expresionismo el eje del arte se desplaza del objeto al sujeto. El impresionismo es sólo *impresión*. El *expresionismo* es sólo expresión. Aquí reside toda la diferencia, toda la oposición entre uno y otro arte. Dentro del concepto vigente del arte, la forma es la expresión del contenido. Dentro del concepto novísimo, la forma es todo: es forma y es contenido al mismo tiempo. La forma resulta el único fin del arte.

Muchos cuadros de estas escuelas no intentan ser sino una armonía de colores y de líneas. No representan absolutamente nada. No reproducen ninguna figura, ningún objeto. Son tan sólo, repito, una composición caprichosa de líneas y de colores. ¿Anuncian e inician la tendencia a crear una pintura exclusivamente pictórica? A la pintura han estado, más o menos, mezcladas siempre la arquitectura, la poesía, la literatura. Es probable que ahora la pintura trate de ser únicamente pintura. ¿No se advierte, acaso, el mismo rumbo en la ciencia: en la historia, la biología, la física? Las nuevas corrientes artísticas son,

como la teoría de la relatividad, un fruto de esta estación histórica.

Varias fases del arte ultra-moderno concuerdan con otras fases del espíritu y la mentalidad contemporáneas. El dadaísmo, por ejemplo, propugna la siguiente tesis artística: "Asesinemos la inteligencia si queremos comprender la belleza". Desde este punto de vista, el dadaísmo resulta un fenómeno congruente en otros fenómenos actuales. Constituye una reacción contra el intelectualismo del arte de los últimos tiempos. El arte, a causa de la influencia del período racionalista, llegó a este siglo demasiado intelectualizado. Y el arte no debe ser pensamiento, sino sentimiento; no debe ser creación consciente, sino creación subconsciente. El dadaísmo, en el lenguaje ultraísta y extremista que le es propio, arremete contra toda servidumbre del arte a la inteligencia. Y este movimiento coincide con el tramonto del pensamiento racionalista.

La raíz de esta extraña flora artística es, evidentemente, la misma de la nueva flora científica y metafísica. Un hombre de pensamiento no puede, pues, recibir únicamente con una risa idiota las extravagancias y los disparates del arte de vanguardia. Aunque tengan todo el aire de cosas grotescas, se trata, en realidad, de cosas serias.

EL "FREUDISMO" EN LA LITERATURA CONTEMPORANEA*

El *freudismo* en la literatura no es anterior ni posterior a Freud: le es simplemente coetáneo. Ortega y Gasset considera seguramente el *freudismo* como una de las ideas peculiares del siglo XX. (Más preciso sería tal vez decir intuiciones en vez de ideas). Y, en efecto, el *freudismo* resulta incontestablemente una idea novecentista. El germen de la teoría de Freud estaba en la conciencia del mundo, desde antes del advenimiento oficial del Psicoanálisis. El *freudismo* teórico, conceptual, activo, se ha propagado rápidamente por haber coincidido con un *freudismo* potencial, latente, pasivo. Freud no ha sido sino el agente, el instrumento de una revelación que tenía que encontrar quien la expresara racional y científicamente, pero de la que en nuestra civilización existía ya el presentimiento. Esto no disminuye naturalmente el mérito del descubrimiento de Freud. Por el contrario lo engrandece. La función del genio parece ser, precisamente, la de formular el pensamiento, la de traducir la intuición de una época.

La actitud freudista de la literatura contemporánea aparece evidente, mucho antes de que los estudios de Freud se vulgarizaran entre los hombres de

---

* Publicado en Variedades: Lima, 14 de agosto de 1926. Incluido en El artista y la época.

letras. En un tiempo en que la tesis de Freud era apenas notoria a un público de psiquiatras, Pirandello y Proust —por no citar sino dos nombres sumos— presentan en su obra, rasgos bien netos de *freudismo*.

La presencia de Freud en la obra de Pirandello no aparece como resultado del conocimiento de la teoría del genial sabio vienés, sino en lo que Pirandello ha escrito en su estación de dramaturgo. Pero Pirandello antes que dramaturgo es novelista y, más específicamente, cuentista. Y en muchos de sus viejos cuentos, que ahora reúne en una colección de veinticuatro volúmenes, se encuentran procesos psicológicos del más riguroso *freudismo*. Pirandello ha hecho siempre psicología freudista en su literatura. No es por un mero deporte anti-racionalista que su obra constituye una sátira acérrima, un ataque sañudo a la antigua concepción de la personalidad o psiquis humana. En el propio *Matías Pascal*, publicado hace veinticinco años, se percibe una larvada tendencia freudista. El protagonista pirandelliano, que ha muerto, como Matías Pascal, para todos, por la equivocada identificación de un cadáver que tenía toda su filiación, y que quiere aprovechar de este engaño para evadirse realmente del mundo que lo sofocaba y acaparaba, no consigue morir como tal para sí mismo. Adriano Meis, el nuevo hombre que quiere ser, no tiene ninguna realidad. No consigue librarse de Matías Pascal, obstinado en continuar viviendo. La infancia y la juventud del evadido gravitan en su conciencia más fuertemente que la voluntad. Y Matías Pascal regresa, resucita. Para volver a sentirse alguien real, el desventurado personaje pirandelliano, necesita dejar de ser la ficticia criatura surgida por artificio de un accidente.

En las últimas obras de Pirandello, este *freudismo* se torna consciente, deliberado. *Ciascuno al suo modo*, por ejemplo, acusa la lectura y la adopción de

Freud. Uno de los personajes, Doro Pallegari, ha hecho en una tertulia distinguida la defensa de una mujer, cuyo nombre no puede ser pronunciado en la buena sociedad sino para repudiarlo. Esta conducta es comentada con escándalo, al día siguiente, en la casa de Doro Pallegari, en momentos en que éste llega. Interpelado, Doro responde que ha procedido por reacción contra las exageraciones de su amigo Francisco Savio. No está convencido de lo que ha dicho defendiendo a Delia Morello. Todo lo contrario. Uno de los presentes, Diego Cinci, le sostiene entonces la tesis de que su verdadero sentimiento es el que ha hecho explosión la víspera. Quiero reproducir textualmente este pasaje:

"Diego.— Tú le das la razón ahora Francisco Savio. ¿Sabes por qué? Por reaccionar contra un sentimiento que alimentabas dentro sin saberlo.

Doro.—¡Pero no, absolutamente! Tú me haces reír.

Diego.—¡Sí, sí!

Doro. —Me haces reír te digo.

Diego.— En el hervor de la discusión de anoche te ha salido a flote y te ha aturdido y te ha hecho decir "cosas que no sabes". Claro. Crees no haberlas pensado jamás, y en tanto, las has pensado, las has pensado!

Doro.—¿Cómo? ¿Cuándo?

Diego.—A escondidas de ti mismo. ¡Querido mío! Como existen los hijos ilegítimos existen también los pensamientos bastardos!

Doro.—¡Los tuyos sí!

Diego.—¡También los míos! Tiende cada uno a desposar para toda la vida una sola alma, la más cómoda, aquélla que nos aporta en dote la facultad más apropiada para conseguir el estado al cual aspiramos; pero después, fuera del honesto techo conyu-

gal de nuestra conciencia, tenemos relaciones y comercio sin fin con todas nuestras otras almas repudiadas que están abajo, en los subterráneos de nuestro ser, y de donde nacen actos, pensamientos que no queremos reconocer, o que, forzados, adoptamos o legitimamos con acomodamientos, reservas y cautelas. Ahora, rechazas tú este pobre pensamiento tuyo que has encontrado. ¡Pero míralo bien en los ojos: es tuyo! Tú estás enamorado de veras de Delia Morello. ¡Como un imbécil!"

En el resto de la comedia no se razona ni se teoriza más. Pero, en cambio, la acción misma y el desarrollo mismo son patéticamente freudianos. Pirandello ha adoptado a Freud con un entusiasmo que no se constata en los psicólogos y psiquiatras italianos, entre los cuales prevalece todavía una mentalidad positivista, que por lo demás se acuerda bastante con el temperamento italiano y latino. (Me referiré, a propósito, entre mis recientes lecturas, a una obra en dos gruesos volúmenes del profesor Enrico Morselli —*La Psicanalisi*, 1926, Fratelli Bocca, Turín— para apuntar, marginalmente, que el eminente psiquiatra italiano, cita con distinción los trabajos del profesor peruano Dr. Honorio Delgado, a quien señala como uno de los mejores expositores de la doctrina de Freud).

El caso de Proust es más curioso aún. El parentesco de la obra de Proust, con la teoría de Freud, ha sido detenidamente estudiado en Francia —otro país donde el freudismo ha encontrado más favor en la literatura que en la ciencia— por el malogrado director de la N.R.F. Jacques Riviére, quien, con irrecusable autoridad, afirma que Proust conocía a Freud de nombre solamente y que no había leído jamás una línea de sus libros. Proust y Freud coinciden en su desconfianza del *yo*, en lo cual Riviére los encuentra en oposición a Bergson, cuya psicología se

funda a su juicio en la confianza en el *yo*. Según Riviére, Proust "ha aplicado instintivamente el método definido por Freud". De otro lado, "Proust es el primer novelista que ha osado tener en cuenta, en la explicación de los caracteres, el factor sexual". El testimonio de Riviére, establece, en suma, que Freud y Proust, simultáneamente, sincrónicamente, el uno como artista, el otro como psiquiatra, han empleado un mismo método psicológico, sin conocerse, sin comunicarse.

En la actualidad, el freudismo aparece difundido a tal punto entre los literatos que Jean Cocteau, que no se escapa tampoco a la influencia psicoanalista, propone a los jóvenes escritores la siguiente plegaria: "¡Dios mío, guárdame de creer en el mal del siglo, protégeme de Freud, impídeme escribir el libro esperado!". Francois Mauriac, a quien la Academia Francesa, acaba de premiar por su novela *Le Desert de L'Amour*, constata con un cierto orgullo que la generación de novelistas a la que él pertenece escribe bajo el signo de Proust y de Freud, agregando en cuanto le respecta: "Cuando yo escribí *Le Baiser au Lepreux* y *Le fleuve de Feu*, no había leído una línea de Freud y a Proust casi no lo conocía. Además, yo no he querido deliberadamente que mis héroes fuesen tales como son".

Esta corriente freudista, se extiende cada día más en todas las literaturas. El espíritu latino parece al menos apto para entender y aceptar las teorías psicoanalistas, a las cuales sus impugnadores italianos y franceses reprochan su fondo nórdico y teutón, cuando no su raíz judía. Ya hemos visto, sin embargo, cómo los dos literatos más representativos de Francia y de Italia se caracterizan por su método freudiano y cómo la nueva generación de novelistas franceses se muestra sensiblemente influida por el Psicoanálisis. La propagación —y en algunos casos la exage-

ración— del freudismo en las otras literaturas, no puede, por consiguiente, sorprendernos. Juzgándola por lo que conozco —mis otros estudios y lecturas no me consienten demasiada pesquisa literaria— señalaré a Waldo Frank, autor de la novela *Rahab* sobre la cual publiqué una rápida impresión, como el escritor que en la literatura norteamericana cala más hondamente en la subconciencia de sus personajes. Judío, Waldo Frank, pone en el mecanismo espiritual de estos, al lado de un misticismo mesianista, un sexualismo que se podría llamar religioso. Y para no detenerme siempre en casos demasiado ilustres y notorios, escogeré, como última estación de mi itinerario, en la lejana ribera de la nueva literatura rusa, casi desconocida hasta ahora en español, el caso de Boris Pilniak. El factor sexual tiene un rol primario en los personajes de este escritor. Y pertenece a uno de ellos —la camarada Xenia Ordynina— la siguiente tesis pansexualista: "Karl Marx ha debido cometer un error. No ha tenido en cuenta sino el hambre físico. No ha tenido en cuenta el otro factor: el amor, el amor rojo y fuerte como la sangre. El sexo, la familia, la raza: la humanidad no se ha equivocado adorando al sexo. Sí, hay un hambre físico y un hambre sexual. Pero esto no es exacto: se debe decir, más bien, hambre físico y religión del sexo, religión de la sangre. Yo siento a veces, hasta el sufrimiento físico, real, que el mundo entero, la civilización, la humanidad, todas las cosas, las sillas, las butacas, los vestidos, las cómodas, están penetrados de sexualidad —no, penetrados no es exacto...— y también el pueblo, la nación, el Estado, ese pañuelo, el pan, el cinturón. Yo no soy la única que pienso así. La cabeza me da vueltas a veces y yo siento que la Revolución está impregnada de sexualidad".

Freud, en un agudo estudio sobre *Las Resistencias al Psicoanálisis,* examina el origen y el carácter de

éstas en los medios científico y filosófico. Entre los adversarios del Psicoanálisis señala al filósofo y al médico. Monopolizado por la polémica, Freud se olvida en este ensayo de dedicar algunas palabras de reconocimiento a los poetas y a los literatos. Aunque las resistencias al Psicoanálisis no son, según Freud, de naturaleza intelectual, sino de origen afectivo, cabe la hipótesis de que, por su inspiración subconsciente, por su proceso irracional, el arte y la poesía tenían que comprender, mejor que la ciencia, su doctrina.

EL BALANCE DEL SUPRARREALISMO*

Ninguno de los movimientos literarios y artísticos de vanguardia de Europa occidental ha tenido, contra lo que baratas apariencias pueden sugerir, la significación ni el contenido histórico del suprarrealismo. Los otros movimientos se han limitado a la afirmación de algunos postulados estéticos, a la experimentación de algunos principios artísticos.

El "futurismo" italiano ha sido, sin duda, una excepción de la regla. Marinetti y sus secuaces pretendían representar, no sólo artística sino también política, sentimentalmente, una nueva Italia. Pero el "futurismo" que, considerado a distancia, nos hace sonreír, por este lado de su megalomanía histrionesca, quizás más que por ningún otro, ha entrado hace ya algún tiempo en el "orden" y la academia; el fascismo lo ha digerido sin esfuerzo, lo que no acredita el poder digestivo del régimen de las camisas negras, sino la inocuidad fundamental de los futuristas. El futurismo ha tenido también, en cierta medida, la virtud de la persistencia. Pero, bajo este aspecto, el suyo ha sido un caso de longevidad, no de continuación ni desarrollo. En cada reaparición, se reconocía al viejo futurismo de anteguerra. La peluca, el maquillaje, los trucos, no impedían notar la voz

---

* Publicado en **Variedades**: Lima, 19 de febrero y 5 de marzo de 1930. Incluido en **El artista y la época**.

cascada, los gestos mecanizados. Marinetti, en la imposibilidad de obtener una presencia continua, dialéctica, del futurismo, en la literatura y la historia italianas, lo salvaba del olvido, mediante ruidosas *rentrées*. El futurismo, en fin, estaba viciado originalmente por ese gusto de lo espectacular, ese abuso de lo histriónico —tan italianos, ciertamente, y ésta sería tal vez la excusa que una crítica honesta le podría conceder— que lo condenaban a una vida de proscenio, a un rol hechizo y ficticio de declamación. El hecho de que no se pueda hablar del futurismo sin emplear una terminología teatral, confirma este rasgo dominante de su carácter.

El "suprarrealismo" tiene otro género de duración. Es verdaderamente, un *movimiento*, una *experiencia*. No está hoy ya en el punto en que lo dejaron, hace dos años, por ejemplo, los que lo observaron hasta entonces con la esperanza de que se desvaneciera o se pacificara. Ignora totalmente al suprarrealismo quien se imagina conocerlo y entenderlo por una fórmula, o una definición de una de sus etapas. Hasta en su surgimiento, el suprarrealismo se distingue de las otras tendencias o programas artísticos y literarios. No ha nacido armado y perfecto de la cabeza de sus inventores. Ha tenido un proceso. Dadá es nombre de su infancia. Si se sigue atentamente su desarrollo, se le puede descubrir una crisis de pubertad. Al llegar a su edad adulta, ha sentido su responsabilidad política, sus deberes civiles, y se ha inscrito en un partido, se ha afiliado a una doctrina.

Y, en este plano, se ha comportado de modo muy distinto que el futurismo. En vez de lanzar un programa de política suprarrealista, acepta y suscribe el programa de la revolución concreta, presente: el programa marxista de la revolución proletaria. Re-

conoce validez en el terreno social, político, económico, únicamente, al movimiento marxista. No se le ocurre someter la política a las reglas y gustos del arte. Del mismo modo que en los dominios de la física, no tiene nada que oponer a los datos de la ciencia; en los dominios de la política y la economía juzga pueril y absurdo intentar una especulación original, basada en los datos del arte. Los suprarrealistas no ejercen su derecho al disparate, al subjetivismo absoluto, sino en el arte; en todo lo demás, se comportan cuerdamente y esta es otra de las cosas que los diferencian de las precedentes, escandalosas variedades, revolucionarias o románticas, de la historia de la literatura.

Pero nada rehúsan tanto los suprarrealistas como confinarse voluntariamente en la pura especulación artística. Autonomía del arte, sí; pero, no clausura del arte. Nada les es más extraño que la fórmula del arte por el arte. El artista que, en un momento dado, no cumple con el deber de arrojar al Sena a un *Flic* de M. Tardieu, o de interrumpir con una interjección un discurso de Briand, es un pobre diablo. El suprarrealismo le niega el derecho de ampararse en la estética para no sentir lo repugnante, lo odioso del oficio de Mr. Chiappe, o de los anestesiantes orales del pacifismo de los Estados Unidos de Europa. Algunas disidencias, algunas defecciones han tenido, precisamente, su origen en esta concepción de la unidad del hombre y el artista. Constatando el alejamiento de Robert Denos, que diera en un tiempo contribución cuantiosa a los cuadernos de *La Revolution Surréaliste*, André Breton dice que "él creyó poder entregarse impunemente a una de las actividades más peligrosas que existen, la actividad periodística, y descuidar, en función de ella, de responder a un pequeño número de intimaciones brutales, frente a las cuales se ha hallado el suprarrealismo avanzando

en su camino: marxismo o antimarxismo, por ejemplo".

A los que en esta América tropical se imaginan el suprarrealismo como un libertinaje, les costará mucho trabajo, les será quizás imposible admitir esta afirmación: que es una difícil, penosa disciplina. Puedo atemperarla, moderarla, sustituyéndola por una definición escrupulosa: que es la difícil, penosa búsqueda de una disciplina. Pero insisto, absolutamente, en la calidad rara —inasequible y vedada al snobismo, a la simulación— de la experiencia y del trabajo de los suprarrealistas.

La Révolution Surréaliste ha llegado a su número XII y a su año quinto. Abre el número XII un balance de una parte de sus operaciones, que André Breton titula: *Segundo Manifiesto del Suprarrealismo.*

Antes de comentar este manifiesto he querido fijar, en algunos acápites, el alcance y el valor del suprarrealismo, movimiento que he seguido con una atención que se ha reflejado más de una vez, y no sólo episódicamente, en mis artículos. Esta atención, nutrida de simpatía y esperanza, garantiza la lealtad de lo que escribiré, polemizando con los textos e intenciones suprarrealistas. A propósito del número XII agregaré que su texto y su tono confirman el carácter de la experiencia suprarrealista y de la revista que la exhibe y traduce. Un número de *La Révolution Surréaliste* representa casi siempre un examen de conciencia, una interrogación nueva, una tentativa arriesgada. Cada número acusa un nuevo reagrupamiento de fuerzas. La misma dirección de la revista, en su sentido funcional o personal, ha variado algunas veces, hasta que la ha asumido, imprimiéndole continuidad, André Breton. Una revista de esta índole no podía tener una regularidad periódica,

exacta, en su publicación. Todas sus expresiones deben ser fieles a la línea atormentada, peligrosa, desafiante de sus investigaciones y sus experimentos.

*
* *

André Breton hace, en el segundo manifiesto del suprarrealismo, el proceso de los escritores y artistas que habiendo participado en este movimiento, lo han renegado más o menos abiertamente. Bajo este aspecto, el manifiesto tiene algo de requisitoria y no ha tardado en provocar contra el autor y sus compañeros de equipo violentas racciones. Pero en esta requisitoria hay lo menos posible de cuestión personal. El proceso a las apostasías y a las deserciones tiende, sobre todo, en esta pieza polémica, a insistir en la difícil y valerosa disciplina espiritual y artística a que conduce la experiencia suprarrealista. "Es remarcable —escribe Breton— que abandonados a ellos mismos, y a ellos solos, los hombres que nos han puesto un día en la necesidad de prescindir de su compañía, han perdido pie en seguida y han debido, luego, recurrir a los expedientes más miserables para retornar en gracia cerca de los defensores del *orden*, grandes partidarios todos del nivelamiento por la cabeza. Es que la fidelidad sin desfallecimiento a los empeños del suprarrealismo supone un desinterés, un desprecio del riesgo, un rehusamiento a la conciliación, de los que, a la larga, pocos hombres se revelan capaces. Aunque no quedará ninguno de todos aquellos que primero han medido en él su *chance* de significación y su deseo de verdad, el suprarrealismo viviría".

Los disidentes notorios y antiguos del movimiento apenas si son mencionados por Breton en este manifiesto que, en cambio, examina con rigor la conducta de los que se han apartado del suprarrealismo en los últimos tiempos. Breton extrema la agresión

personal contra Pierre Maville, que tan marcadamente se señaló, al lado de Marcel Fourrier, en la liquidación de *Clarté* y en su sustitución por *La Lutte des Classes*. Maville es presentado como el hijo arribista de un banquero millonario, en desesperada búsqueda de notoriedad, a quien el demonio de la ambición ha guiado en su viaje, desde la dirección de la revista del suprarrealismo hasta *La Lutte des Classes, La Verité* y la oposición trotskysta.

Me parece que en Maville hay algo mucho más serio. Y no excluyo la posibilidad de que Breton se rectifique más tarde acerca de él —si Maville corresponde a mi propia esperanza— con la misma nobleza con que, después de una larga querella, ha reconocido a Tristán Tzara la persistencia en el empeño atrevido y en el trabajo severo.

La misma honradez, el mismo escrúpulo se constataba en apreciaciones como las que nos introducen en este balance del suprarrealismo, precisando que "no ha tendido a nada tanto como a provocar, desde el punto de vista intelectual o moral, una *crisis de conciencia* de la especie más general y más grave y que sólo la obtención o la no-obtención de este resultado puede decidir de su logro o de su fracaso histórico". "Desde el punto de vista intelectual —dice Breton — se trataba, se trata todavía de probar por todos los medios, y de hacer reconocer a todo precio, el carácter ficticio de las viejas antinomias destinadas hipócritamente, a prevenir toda agitación insólita de parte del hombre; aunque sea dándole una idea indigente de sus medios, desafiándolo a escapar en una medida válida a la coacción universal". No se puede aprobar —justamente por las razones por las que se adhiere a esta definición, a este precisamiento del suprarrealismo como una experiencia— las frases que siguen: "Todo mueve a creer que existe un punto del espíritu, desde el cual la vida y la muerte, lo real y

lo bajo, cesan de ser percibidos contradictoriamente. Y bien, en vano se buscaría a la actividad suprarrealista otro móvil que la esperanza de determinación de este punto".

El espíritu y el programa del suprarrealismo no se expresan en estas ni en otras frases ambiciosas, de intención *epatante* y ultraísta. El mejor pasaje tal vez del manifiesto es aquel otro en que, con un sentido histórico del romanticismo, mil veces más claro del que alcanzan en sus indagaciones a veces tan banales los eruditos de la cuestión romanticismo-clasicismo, André Breton afirma la filiación romántica de la revolución suprarrealista. "En la hora en que los poderes públicos, en Francia, se aprestan a celebrar grotescamente con fiestas el centenario del romanticismo, nosotros declaramos que ese romanticismo del cual queremos históricamente pasar hoy por la cola —pero la cola a tal punto prensil— por su esencia misma reside en 1930 en la negación de esos poderes y de esas fiestas. Que tener cien años de existencia es, para él, estar en la juventud y que lo que se ha llamado, equivocadamente, su época heroica, no puede ser considerada sino como el vagido de un ser que comienza solamente a hacer conocer su deseo, a través de nosotros y que, si se admite que lo que ha sido pensado antes de él —clásicamente— era el bien, quiere incontestablemente *todo el mal.*

Pero las frases de gusto dadaísta no faltan en el manifiesto que tiene en esos pasajes —"yo demando la ocultación profunda, verdadera del suprarrealismo", "ninguna concesión al mundo", etc.— una entonación infantil que, en el punto a que ha llegado históricamente este movimiento, como experiencia e indagación, no es ya posible excusarle.

POST-IMPRESIONISMO Y CUBISMO*

Esta época de compleja crisis política es también una época de compleja crisis artística. Aparecen en el arte conceptos y formas totalmente adversos a los conceptos y formas clásicos. El gusto del vulgo los rechaza irritados. Los recibe como una majadería o una extravagancia. Pero la aparición de esas escuelas es un fenómeno natural de nuestra época. No envejecen únicamente las formas políticas de una sociedad y una cultura; envejecen también sus formas artísticas. La decadencia y el desgaste de una época son integrales, unánimes.

Veamos la interpretación spengleriana del arte moderno. Oswald Spengler dice que en la etapa final de una cultura "la existencia no tiene forma interior: el arte de la gran urbe es una costumbre, un lujo, un deporte, un excitante; los estilos se ponen de moda y varían rápidamente (rehabilitaciones, inventos caprichosos, imitaciones); no tienen ya contenido simbólico". Esta tesis de Spengler define muy bien las características del arte actual. Es casi un cuadro sintomatológico. En realidad, el arte se encuentra en un período de modas. En un período de imitaciones de motivos arcaicos y exóticos. El gusto de los artistas

---

* Publicado en Variedades: Lima, 26 de enero de 1924. Incluido en El artista y la época.

europeos es más versátil y tornadizo que nunca. Y se complace en la imitación de modelos remotos o de modelos extranjeros. La pintura y la música, por ejemplo, están impregnadas de orientalismo. Los colores y los ritmos rusos invaden París y Berlín, Londres y Roma. La pintura japonesa ejerce una extensa influencia sobre varios sectores del arte contemporáneo. Simultáneamente, otros sectores se tiñen densamente de primitivismo. Muchos artistas buscan a sus maestros y sus dechados entre los últimos prerenacentistas. Otros se remontan a Cimabue y a Ghiotto. Sandro Botticelli, Fra Filippo Lippi, Pier della Francesca resultan extrañamente actuales. Asistimos a una valorización de su arte y sus obras. Y esta valorización no es artificial ni arbitraria. A mí, verbigracia, un cuadro de Botticelli me impresiona y place mucho más que un cuadro de Rafael. Si hubiese nacido hace cien años me habría acontecido lo contrario. En la escultura se nota una acentuada corriente de arcaísmo. Las estatuas modernas son, generalmente, hieráticas, rígidas, sintéticas. Acusan una marcada influencia de la escultura egipcia. En suma, las escuelas son múltiples; la inquietud de los artistas es infinita; la moda es fugaz; la búsqueda es insaciable. ¿Hay que ver en todo esto, como Spengler, más que ninguna otra cosa, un síntoma del tramonto de la civilización occidental?

Uno de los *leaders* del arte de vanguardia, Francis Picabia, dice que la historia del arte se condensa en períodos de revolución y de conservación. A un período romántico sigue un período clásico. Un período romántico es tempestuoso, desordenado, caótico. Es, sincrónica y revueltamente, de destrucción y de construcción. Un período clásico, en cambio, es sereno, regular, apacible. Encierra un trabajo de pacífica elaboración y desarrollo de un estilo. Actualmente atravesamos un período romántico y revoluciona-

rio. Los artistas buscan una meta nueva. Las escuelas modernas son vías, rumbos, exploraciones.

En un artículo de *La Revista de Occidente*, Eugenio D'Ors conduce a sus lectores a otro punto de vista. Remarca la similitud y el parentesco que existe entre unas marqueterías de Fra Giovanni de Verona y muchos cuadros de ahora. Fra Giovanni de Verona, cuya lejana inspiración tenía raíces góticas, copiaba grupos de objetos del mundo inorgánico: un compás, un frasco, unos libros; una vihuela, un cono, unas gafas; una copia, una arena, un cráneo. Ahora se cultiva también, apasionadamente, la "naturaleza muerta". La "naturaleza muerta" de estos tiempos es menos austera, menos ascética que la de los tiempos de Fra Giovanni de Verona. Alguna vez el grupo se compone de una pieza de caza, un haz de espárragos, una botella. Pero, generalmente, el grupo es más simple: una botella, una manzana, un vaso. Picasso ha pintado varias veces una vihuela sobre una silla o sobre una mesa. ¿Qué buscan los artistas actuales en esta persistente producción de "naturaleza muerta"? Sería estólido atribuirles limitadamente una frívola adhesión a una moda. Esos artistas aprenden a ver y copiar la naturaleza de una manera nueva.

Las botellas, los vasos y las manzanas no han variado en cinco siglos; pero la sensibilidad de los hombres sí. Y el mundo exterior de un artista de hoy no se parece casi al mundo exterior de un artista del Renacimiento. La vida actual tiene elementos físicos absolutamente nuevos. Uno de ellos es la velocidad. El hombre antiguo marchaba lentamente, que es, según Ruskin, como Dios quiere que el hombre marche. El hombre contemporáneo viaja en automóvil y en aeroplano. Una época está separada pues de otra por hondas diferencias mentales, espirituales y fí-

sicas. Las escuelas artísticas actuales son un producto genuino de esta época y de su ambiente. Algunos críticos asignan un rol a la velocidad en la generación del impresionismo. Es absurdo, es cretino pretender que se pinte hoy como en los días del Tintoretto. Los artistas sienten y ven las cosas de otra manera. Las pintan, por eso, diversamente. Una necesidad superior, un mandato íntimo mueve a los artistas a las búsqueda de una forma y una técnica nuevas. Los *leaders,* los creadores de las escuelas extremistas dominan la técnica y los recursos académicos. Picasso tiene dibujos más puros y clásicos que los de Ingres y los de Rafael. Los más grandes artistas contemporáneos son, sin duda, los artistas de vanguardia. Archipenko, cuyas obras desconciertan y contrarían al vulgo, representa en la historia del arte mucho más que cualquier Benlliure, cuyas obras emocionan y satisfacen a ese mismo vulgo. Ningún artista ortodoxo de los últimos tiempos es comparable a Van Gogh, a Franz Marck, a Matisse, a Picasso y a otros artistas arbitrarios.

El proceso del arte moderno es, de otro lado, un proceso coherente, lógico, orgánico, bajo su apariencia desordenada y anárquica. El impresionismo, que dio al arte una orientación realista, exaltó el valor del color y de la luz y desconoció el valor de la línea. Las figuras y las cosas perdieron su contorno. El cubismo, desde este punto de vista, representó una reacción contra la vaguedad y la incorporeidad de las formas impresionistas. Se preocupó exclusivamente de los planos y de la línea. El post-impresionismo rectifica el error del impresionismo. Su esencia es la misma del impresionismo; pero su técnica no. Es una técnica corregida, revisada, que concede a la línea la misma categoría plástica que el color. El post-impresionismo, además, es sintetista. Es una de las manifestaciones de esa tendencia a la estilización

y a la síntesis que domina el arte de hoy y que resucita algunas formas arcaicas.

Los artistas de las academias, los artistas oficialmente gloriosos, miran con un aire un poco desdeñoso el extremismo de estas escuelas y de estas sectas. Muchos de ellos, sin embargo, emplean en su arte elementos creados por esas sectas y esas escuelas. Sus obras contienen, más o menos diluido, algún ingrediente impresionista, cubista o sintetista. El gusto común rechaza hoy la *Venus* de Archipenko, como rechazó en otro tiempo la *Olimpia* de Manet y el *Balzac* de Rodin. El arte es sustancial y eternamente heterodoxo. Y, en su historia, la herejía de hoy es casi seguramente el dogma de mañana.

Spengler sostiene que para que una verdad sea comprendida es indispensable una generación que nazca dotada de las disposiciones necesarias. Ortega y Gasset, en un remarcable artículo sobre la actitud de la generación actual ante el arte de vanguardia, llega, por otro camino, a la misma tesis. Dice que es natural que el público no comprenda absolutamente este arte. Se trata de un arte nuevo e insólito en su espíritu y en su materia, en su contenido y en su forma. El público, por eso, no lo discute: lo repudia integralmente.

ESQUEMA DE UNA EXPLICACION DE CHAPLIN*

El tema Chaplín me parece, dentro de cualquiera explicación de nuestra época, no menos considerable que el tema Lloyd George o el tema Mac Donald (si le buscamos equivalentes en sólo la Gran Bretaña). Muchos han encontrado excesiva la aserción de Henri Poulaille de que *The Gold Rush* ("En pos del oro", "La Quimera del oro" son traducciones apenas aproximadas de ese título), es la mejor novela contemporánea. Pero —localizando siempre a Chaplín en su país— creo que, en todo caso, la resonancia humana de *The Gold Rush* sobrepasa largamente a la del *Esquema de Historia Universal* de Mr. H. G. Wells y a la del teatro de Bernard Shaw. Este es un hecho que Wells y Shaw serían, seguramente, los primeros en reconocer. (Shaw exagerándolo bizarra y extremadamente, y Wells atribuyéndolo algo melancólico a la deficiencia de la instrucción secundaria).

La imaginación de Chaplín elige, para sus obras, asuntos de categoría no inferior al regreso de Matusalén o la reivindicación de Juana de Arco: el Oro, el Circo. Y, además, realiza sus ideas con mayor eficacia artística: el intelectualismo reglamentario de

---

* Publicado en **Variedades**: Lima, 6 y 13 de octubre de 1928, y, con enmiendas de forma, en **Amauta**: Nº 18 (págs. 66-71); Lima, octubre de 1928. Incluido en **El alma matinal**.

los guardianes del orden estético se escandalizará por esta proposición. El éxito de Chaplín se explica, según sus fórmulas mentales, del mismo modo que el Alejandro Dumas o Eugenio Sué. Pero, sin recurrir a las razones de Bontempelli sobre la novela de intriga, ni suscribir su revaluación de Alejandro Dumas, este juicio simplista queda descalificado tan luego se recuerda que el arte de Chaplín es gustado, con la misma fruición, por doctos y analfabetos, por literatos y por boxeadores. Cuando se habla de la universidad de Chaplín no se apela a la prueba de su popularidad. Chaplín tiene todos los sufragios: los de la mayoría y las minorías. Su fama es a la vez rigurosamente aristocrática y democrática. Chaplín es un verdadero tipo de *élite*, para todos los que no olvidamos que *élite* quiere decir *electa*.

La búsqueda, la conquista del oro, el *gold rush* ha sido el capítulo romántico, la fase bohemia de la epopeya capitalista. La época capitalista comienza en el instante en que Europa renuncia a encontrar la teoría del oro para buscar sólo el oro real, el oro físico. El descubrimiento de América está, por esto sobre todo, tan íntima y fundamentalmente ligado a su historia. (Canadá y California: grandes estaciones de su itinerario). Sin duda, la revolución capitalista fue, principalmente, una revolución tecnológica: su primera gran victoria es la máquina; su máxima invención, el capital financiero. Pero el capitalismo no ha conseguido nunca emanciparse del oro, a pesar de la tendencia de las fuerzas productoras a reducirlo a un símbolo. El oro no ha cesado de insidiar su cuerpo y su alma. La literatura burguesa ha negligido, sin embargo, casi totalmente este tema. En el siglo décimonono, sólo Wagner lo siente y lo expresa en su manera grandiosa y alegórica. La novela del oro aparece en nuestros días: *L'Or* de Blaise Cendrars, *Tripes d'Or* de Crommelynk, son dos especímenes distintos pero afines de esta literatura. *The Gold Rush* per-

tenece, también, legítimamente, a ella. Por este lado, el pensamiento de Chaplín y las imágenes en que se vierte, nacen de una gran intuición actual. Es inminente la creación de una gran sátira contra el oro. Tenemos ya sus anticipaciones. La obra de Chaplín aprehende algo que se agita vivamente en la subconsciencia del mundo.

Chaplín encarna, en el cine, al bohemio. Cualquiera que sea su disfraz, imaginamos siempre a Chaplín en la traza vagabunda de Charlot. Para llegar a la más honda y desnuda humanidad, al más puro y callado drama, Chaplín necesita absolutamente la pobreza y el hambre de Charlot, la bohemia de Charlot, el romanticismo y la insolvencia de Charlot. Es difícil definir exactamente al bohemio. Navarro Monzó —para quien San Francisco de Asís, Diógenes y el propio Jesús serían la sublimación de esta estirpe espiritual— dice que el bohemio es la antítesis del burgués. Charlot es antiburgués por excelencia. Está siempre listo para la aventura, para el cambio, para la partida. Nadie lo concibe en posesión de una libreta de ahorros. Es un pequeño Don Quijote, un juglar de Dios, humorista y andariego.

Era lógico, por tanto, que Chaplín sólo fuera capaz de interesarse por la empresa bohemia, romántica del capitalismo: la de los buscadores de oro. Charlot podía partir a Alaska, enrolado en la codiciosa y miserable falange que salía a descubrir el oro con sus manos en la montaña abrupta y nevada. No podía quedarse a obtenerlo, con arte capitalista, del comercio, de la industria, de la bolsa. La única manera de imaginar a Charlot rico era ésta. El final de *The Gold Rush* —que algunos hallan vulgar, porque preferirían que Charlot regresara a su bohemia descamisada— es absolutamente justo y preciso. No obedece mínimamente a razones de técnica yanqui.

Toda la obra está insuperablemente construida. El elemento sentimental, erótico, interviene en su de-

sarrollo como medida matemática, con rigurosa necesidad artística y biológica. Jim Mc Kay encuentra a Charlot, su antiguo compañero de penuria y de andanza, en el instante exacto en que Charlot, en tensión amorosa, tomará, con una energía máxima la resolución de acompañarlo en la busca de la ingente mina perdida. Chaplín, autor, sabe que la exaltación erótica es un estado propicio a la creación, al descubrimiento. Como Don Quijote, Charlot tiene que enamorarse antes de emprender su temerario viaje. Enamorado, vehemente y bizarramente enamorado, es imposible que Charlot no halle la mina. Ninguna fuerza, ningún accidente, puede detenerlo. No importaría que la mina no existiera. No importaría que Jim Mc Kay, oscurecido su cerebro por el golpe que borró su memoria y extravió su camino, se engañase. Charlot hallaría de todos modos la mina fabulosa. Su *pathos* le da una fuerza suprarreal. La avalancha, el vendaval, son impotentes para derrotarlo. En el borde de un precipicio, tendrá sobrada energía para rechazar la muerte y dar un volatín sobre ella. Tiene que regresar de este viaje, millonario. ¿Y quién podía ser, dentro de la contradicción de la vida, el compañero lógico de su aventura victoriosa? ¿Quién, sino este Jim Mc Kay, este tipo feroz, brutal, absoluto, de buscador de oro que, desesperado de hambre en la montaña, quiso un día asesinar a Charlot para comérselo? Mc Kay tiene rigurosa, completamente, la constitución del perfecto buscador de oro. No es excesiva ni fantástica la ferocidad que Chaplín le atribuye, famélico, desesperado. Mc Kay no podía ser el héroe cabal de esta novela si Chaplín no lo hubiese concebido resuelto, en caso extremo, a devorar a un compañero. La primera obligación del buscador de oro es vivir. Su razón es darwiniana y despiadadamente individualista.

En esta obra, Chaplín, pues, no sólo se ha apoderado genialmente de una idea artística de su época,

sino que la ha expresado en términos de estricta psicología científica. *The Gold Rush* confirma a Freud. Desciende, en cuanto al mito, de la tetralogía wagneriana. Artística, espiritualmente, excede, hoy, al teatro de Pirandello y a la novela de Proust y de Joyce.

*
* * *

El circo es espectáculo bohemio, arte bohemio por excelencia. Por este lado, tiene su primera y más entrañable afinidad con Chaplín. El Circo y el cinema, de otro lado, acusan un visible parentesco, dentro de su autonomía de técnica y de esencia. El circo, aunque de manera y con estilo distintos, es movimiento de imágenes como el cinema. La pantomima es el origen del arte cinematográfico, mudo por excelencia, a pesar del empeño de hacerlo hablar. Chaplín, precisamente, procede de la pantomima, o sea del circo. El cinema ha asesinado al teatro, en cuanto teatro burgués. Contra el circo no ha podido hacer nada. Le ha quitado a Chaplín, artista de cinema, espíritu de circo, en que está vivo todo lo que de bohemio, de romántico, de nómade hay en el circo. Bontempelli ha despedido sin cumplimientos al viejo teatro burgués, literario, palabrero. El viejo circo, en tanto, está vivo, ágil, idéntico. Mientras el teatro necesita reformarse, rehacerse, retornando al "misterio" medioeval, al espectáculo plástico, a la técnica agonal o circense, o acercándose al cinema con el acto sintético de la escena móvil, el circo no necesita sino continuarse: en su tradición encuentra todos sus elementos de desarrollo y prosecución.

La última película de Chaplín es, subconscientemente, un retorno sentimental al circo, a la pantomima. Tiene, espiritualmente, mucho de evasión de Hollywood. Es significativo que esto no haya estorbado sino favorecido una acabada realización cinematográ-

fica. He encontrado en una sazonada revista de vanguardia *, reparos a *El Circo*, como obra artística. Opino todo lo contrario. Si lo artístico, en el cinema, es sobre todo lo cinematográfico, con *El Circo* Chaplín ha dado como nunca en el blanco. *El Circo* es pura y absolutamente cinematográfico. Chaplín ha logrado, en esta obra, expresarse sólo en imágenes. Los letreros están reducidos al mínimum. Y podría habérseles suprimido totalmente, sin que el espectador se hubiese explicado menos la comedia.

Chaplín proviene, según un dato en que insiste siempre su biografía, de una familia de *clowns*, de artistas de circo. En todo caso, él mismo ha sido *clown* en su juventud. ¿Qué fuerza ha podido sustraerlo a este arte, tan consonante con su ánima de bohemio? La atracción del cinema, de Hollywood, no me parece la única y ni siquiera la más decisiva. Tengo el gusto de las explicaciones históricas, económicas y políticas y, aún en este caso, creo posible intentar una, quizá más seria que humorística.

El *clown* inglés representa el máximo grado de evolución del payaso. Está lo más lejos posible de esos payasos muy viciosos, excesivos, estridentes, mediterráneo, que estamos acostumbrados a encontrar en los circos viajeros, errantes. Es un mimo elegante, mesurado, matemático, que ejerce su arte con una dignidad perfectamente anglicana. A la producción de este tipo humano, la Gran Bretaña ha llegado —como a la del *pur sang* de carrera o de caza—, conforme a un darwiniano y riguroso principio de selección. La risa y el gesto del *clown* son una nota esencial, clásica, de la vida británica; una rueda y un movimiento de la magnífica máquina del Imperio. El arte del *clown* es un rito; su comicidad, absolutamente seria. Bernard Shaw, metafísico y religioso, no es

* Pulso, Buenos Aires, Director: Alberto Hidalgo. (N. del A.).

en su país, otra cosa que un *clown* que escribe. El *clown* no constituye un tipo, sino más bien una institución, tan respetable como la Cámara de los Lores. El arte del *clown* significa el domesticamiento de la bufonería salvaje y nómade del bohemio, según el gusto y las necesidades de una refinada sociedad capitalista. La Gran Bretaña ha hecho con la risa del *clown* de circo lo mismo que con el caballo árabe: educarlo con arte capitalista y zootécnico, para puritano recreo de su burguesía manchesteriana y londinense. El *clown* ilustra notablemente la evolución de las especies.

Aparecido en una época de exacto y regular apogeo británico, ningún *clown,* ni aun el más genial Chaplín, habría podido desertar de su arte. La disciplina de la tradición, la mecánica de la costumbre, no perturbadas ni sacudidas, habrían bastado para frenar automáticamente cualquier impulso de evasión. El espíritu de la severa Inglaterra corporativa era bastante en un período de normal evolución británica, para mantener la fidelidad al oficio, al gremio. Pero Chaplín ha ingresado a la historia en un instante en que el eje del capitalismo se desplazaba sordamente de la Gran Bretaña a Norte América. El desequilibrio de la maquinaria británica registrado tempranamente por su espíritu ultrasensible, ha operado sobre sus ímpetus centrífugos y secesionistas. Su genio ha sentido la atracción de la nueva metrópoli del capitalismo. La libra esterlina bajo el dólar, la crisis de la industria carbonera, el paro en los telares de Manchester, la agitación autonomista de las colonias, la nota de Eugenio Chen sobre Hankow, todos estos síntomas de un aflojamiento de la potencia británica han sido presentidos por Chaplín —receptor alerta de los más secretos mensajes de la época—, cuando de una ruptura del equilibrio interno del *clown,* nació Charlot, el artista de cinema. La gravi-

tación de los Estados Unidos, en veloz crecimiento capitalista, no podía dejar de arrancar a Chaplín a un sino de *clown* que se habría cumplido normalmente hasta el fin, sin una serie de fallas en las corrientes de alta tensión de la historia británica. ¡Qué distinto habría sido el destino de Chaplín en la época victoriana, aunque ya entonces el cinema y Hollywood hubiesen encendido sus reflectores!

Pero Estados Unidos no se ha asimilado espiritualmente a Chaplín. La tragedia de Chaplín, el humorismo de Chaplín, obtienen su intensidad de un íntimo conflicto entre el artista y Norte América. La salud, la energía, el *élan* de Norte América retienen y excitan al artista; pero su puerilidad burguesa, su prosaísmo arribista, repugnan al bohemio, romántico en el fondo. Norte América, a su vez, no ama a Chaplín. Los gerentes de Hollywood, como bien se sabe, lo estiman subversivo, antagónico. Norte América siente que en Chaplín existe algo que le escapa. Chaplín estará siempre sindicado de bolchevismo, entre los neo-cuáqueros de la finanza y la industria yanquis.

De esta contradicción, de este contraste, se alimenta uno de los más grandes y puros fenómenos artísticos contemporáneos. El cinema consiente a Chaplín asistir a la humanidad en su lucha contra el dolor con una extensión y simultaneidad que ningún artista alcanzó jamás. La imagen de este bohemio trágicamente cómico, es un cuotidiano viático de alegría para los cinco continentes. El arte logra, con Chaplín, el máximo de su función hedonística y libertadora. Chaplín alivia, con su sonrisa y su traza dolidas, la tristeza del mundo. Y concurre a la miserable felicidad de los hombres, más que ninguno de sus estadistas filósofos, industriales y artistas.

LA UNIDAD DE LA AMERICA INDO-ESPAÑOLA*

Los pueblos de la América española se mueven, en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, no sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia. Proceden de una matriz única. La conquista española, destruyendo las culturas y las agrupaciones autóctonas, uniformó la fisonomía étnica, política y moral de la América Hispana. Los métodos de colonización de los españoles solidarizaron la suerte de sus colonias. Los conquistadores impusieron a las poblaciones indígenas su religión y su feudalidad. La sangre española se mezcló con la sangre india. Se crearon, así, núcleos de población criolla, gérmenes de futuras nacionalidades. Luego, idénticas ideas y emociones agitaron a las colonias contra España. El proceso de formación de los pueblos indo-españoles tuvo, en suma, una trayectoria uniforme.

La generación libertadora sintió intensamente la unidad sudamericana. Opuso a España un frente único continental. Sus caudillos obedecieron no un ideal nacionalista, sino un ideal americanista. Esta ac-

---

* Publicado en Variedades: Lima, 6 de diciembre de 1924. Reproducido en El Universitario, Buenos Aires, diciembre de 1925. Incluido en el libro Temas de nuestra América.

titud correspondía a una necesidad histórica. Además, no podía haber nacionalismo donde no había aún nacionalidades. La revolución no era un movimiento de las poblaciones indígenas. Era un movimiento de las poblaciones criollas, en las cuales los reflejos de la Revolución Francesa habían generado un humor revolucionario.

Mas las generaciones siguientes no continuaron por la misma vía. Emancipadas de España, las antiguas colonias quedaron bajo la presión de las necesidades de un trabajo de formación nacional. El ideal americanista, superior a la realidad contingente, fue abandonado. La revolución de la independencia había sido un gran acto romántico; sus conductores y animadores, hombres de excepción. El idealismo de esa gesta y de esos hombres había podido elevarse a una altura inasequible a gestas y hombres menos románticos. Pleitos absurdos y guerras criminales desgarraron la unidad de la América Indo-Española. Acontecía, al mismo tiempo, que unos pueblos se desarrollaban con más seguridad y velocidad que otros. Los más próximos a Europa fueron fecundados por sus inmigraciones. Se beneficiaron de un mayor contacto con la civilización occidental. Los países hispano-americanos empezaron así a diferenciarse.

Presentemente, mientras unas naciones han liquidado sus problemas elementales, otras no han progresado mucho en su solución. Mientras unas naciones han llegado a una regular organización democrática, en otras subsisten hasta ahora densos residuos de feudalidad. El proceso del desarrollo de todas estas naciones sigue la misma dirección; pero en unas se cumple más rápidamente que en otras.

Pero lo que separa y aísla a los países hispano-americanos, no es esta diversidad de horario político. Es la imposibilidad de que entre naciones incom-

pletamente formadas, entre naciones apenas bosquejadas en su mayoría, se concerte y articule un sistema o un conglomerado internacional. En la historia, la comuna precede a la nación. La nación precede a toda sociedad de naciones.

Aparece como una causa específica de dispersión la insignificancia de vínculos económicos hispano-americanos. Entre estos países no existe casi comercio, no existe casi intercambio. Todos ellos son, más o menos, productores de materias primas y de géneros alimenticios que envían a Europa y Estados Unidos, de donde reciben, en cambio, máquinas, manufacturas, etc. Todos tienen una economía parecida, un tráfico análogo. Son países agrícolas. Comercian, por tanto, con países industriales. Entre los pueblos hispanos-americanos no hay cooperación; algunas veces, por el contrario, hay concurrencia. No se necesitan, no se complementan, no se buscan unos a otros. Funcionan económicamente como colonias de la industria y la finanza europea y norteamericana.

Por muy escaso crédito que se conceda a la concepción materialista de la historia, no se puede desconocer que las relaciones económicas son el principal agente de la comunicación y la articulación de los pueblos. Puede ser que el hecho económico no sea anterior ni superior al hecho político. Pero, al menos, ambos son consustanciales y solidarios. La historia moderna lo enseña a cada paso. (A la unidad germana se llegó a través del *zollverein.* * El sistema aduanero, que canceló los confines entre los Estados alemanes, fue el motor de esa unidad que la derrota, la post-guerra y las maniobras del poincarismo no han conseguido fracturar. Austria-Hungría, no obstante la heterogeneidad de su contenido étnico, constituía, también, en sus últimos años un organismo eco-

* Acuerdo aduanero.

nómico. Las naciones que el tratado de paz ha dividido de Austria-Hungría resultan un poco artificiales, malgrado la evidente autonomía de sus raíces étnicas e históricas. Dentro del imperio austro-húngaro la convivencia había concluido por soldarlas económicamente. El tratado de paz les ha dado autonomía política pero no ha podido darles autonomía económica. Esas naciones han tenido que buscar, mediante pactos aduaneros, una restauración parcial de su funcionamiento unitario. Finalmente, la política de cooperación y asistencia internacionales, que se intenta actuar en Europa, nace de la constatación de la interdependencia económica de las naciones europeas. No propulsa esa política un abstracto ideal pacifista sino un concreto interés económico. Los problemas de la paz han demostrado la unidad económica de Europa. La unidad moral, la unidad cultural de Europa no son menos evidentes; pero sí menos válidas para inducir a Europa a pacificarse).

Es cierto que estas jóvenes formaciones nacionales se encuentran desparramadas en un continente inmenso. Pero, la economía es, en nuestro tiempo, más poderosa que el espacio. Sus hilos, sus nervios, suprimen o anulan las distancias. La exigüidad de las comunicaciones y los transportes es, en América indo-española, una consecuencia de la exigüidad de las relaciones económicas. No se tiende un ferrocarril para satisfacer una necesidad del espíritu y de la cultura.

La América española se presenta prácticamente fraccionada, escindida, balcanizada. Sin embargo, su unidad no es una utopía, no es una abstracción. Los hombres que hacen la historia hispano-americana no son diversos. Entre el criollo del Perú y el criollo argentino no existe diferencia sensible. El argentino es más optimista, más afirmativo que el peruano, pe-

ro uno y otro son irreligiosos y sensuales. Hay, entre uno y otro, diferencias de matiz más que de color.

De una comarca de la América española a otra comarca varían las cosas, varía el paisaje; pero casi no varía el hombre. Y el sujeto de la historia es, ante todo, el hombre. La economía, la política, la religión, son formas de la realidad humana. Su historia es, en su esencia, la historia del hombre.

La identidad del hombre hispano-americano encuentra una expresión en la vida intelectual. Las mismas ideas, los mismos sentimientos circulan por toda la América indo-española. Toda fuerte personalidad intelectual influye en la cultura continental. Sarmiento, Martí, Montalvo no pertenecen exclusivamente a sus respectivas patrias; pertenecen a Hispano-América. Lo mismo que de estos pensadores se puede decir de Darío, Lugones, Silva, Nervo, Chocano y otros poetas. Rubén Darío está presente en toda la literatura hispano-americana. Actualmente, el pensamiento de Vasconcelos y de Ingenieros tiene una repercusión continental. Vasconcelos e Ingenieros son los maestros de una entera generación de nuestra América. Son dos directores de su mentalidad.

Es absurdo y presuntuoso hablar de una cultura propia y genuinamente americana en germinación, en elaboración. Lo único evidente es que una literatura vigorosa refleja ya la mentalidad y el humor hispano-americanos. Esta literatura —poesía, novela, crítica, sociología, historia, filosofía— no vincula todavía a los pueblos; pero vincula, aunque no sea sino parcial y débilmente, a las categorías intelectuales.

Nuestro tiempo, finalmente, ha creado una comunicación más viva y más extensa: la que ha esta-

blecido entre las juventudes hispano-americanas la emoción revolucionaria. Más bien espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda la que concertó a la generación de la independencia. Ahora como entonces, la emoción revolucionaria da unidad a la América indo-española. Los intereses burgueses son concurrentes o rivales; los intereses de las masas no. Con la Revolución Mexicana, con su suerte, con su ideario, con sus hombres, se sienten solidarios todos los hombres nuevos de América. Los brindis pacatos de la diplomacia no unirán a estos pueblos. Los unirán, en el porvenir, los votos históricos de las muchedumbres.

EL IBERO-AMERICANISMO Y PAN-AMERICANISMO*

I

El íbero-americanismo reaparece, en forma esporádica, en los debates de España y de la América española. Es un ideal o un tema que, de vez en vez, ocupa el diálogo de los intelectuales del idioma. (Me parece que no se puede llamarlos, en verdad, los intelectuales de la raza).

Pero ahora, la discusión tiene más extensión y más intensidad. En la prensa de Madrid, los tópicos del íbero-americanismo adquieren, actualmente, un interés conspicuo. El movimiento de aproximación o de coordinación de las fuerzas intelectuales íbero-americanas, gestionado y propugnado por algunos núcleos de escritores de nuestra América, otorga en estos días, a esos tópicos, un valor concreto y relieve nuevo.

Esta vez la discusión repudia en muchos casos, ignora al menos en otros, el íbero-americanismo de protocolo. (Ibero-americanismo oficial de don Alfonso, se encarna en la borbónica y decorativa estupidez de un infante, en la cortesana mediocridad de un Francos Rodríguez). El íbero-americanismo se desnuda, en el diálogo de los intelectuales libres, de todo ornamento diplomático. Nos revela así su realidad co-

---

* Publicado en Mundial: Lima, 8 de mayo de 1925. Incluido en Temas de nuestra América.

mo ideal de la mayoría de los representante de la inteligencia y de la cultura de España y de la América indo-íbera.

El pan-americanismo, en tanto, no goza del favor de los intelectuales. No cuenta, en esta abstracta e inorgánica categoría, con adhesiones estimables y sensibles. Cuenta sólo con algunas simpatías larvadas. Su existencia es exclusivamente diplomática. La más lerda perspicacia descubre fácilmente en el pan-americanismo una túnica del imperialismo norteamericano. El pan-americanismo no se manifiesta como un ideal del Continente; se manifiesta, más bien, inequívocamente, como un ideal natural del Imperio yanqui. (Antes de una gran Democracia, como les gusta calificarlos a sus apologistas de estas latitudes, los Estados Unidos constituyen un gran Imperio). Pero, el pan-americanismo ejerce —a pesar de todo esto o, mejor, precisamente por todo esto— una influencia vigorosa en la América indo-íbera. La política norteamericana no se preocupa demasiado de hacer pasar como un ideal del Continente el ideal del Imperio. No le hace tampoco mucha falta el consenso de los intelectuales. El pan-americanismo borda su propaganda sobre una sólida malla de intereses. El capital yanqui invade la América indo-íbera. Las vías de tráfico comercial pan-americano son las vías de esta expansión. La moneda, la técnica, las máquinas y las mercaderías norteamericanas predominan más cada día en la economía de las naciones del Centro y Sur. Puede muy bien, pues, el Imperio del Norte sonreírse de una teórica independencia de la inteligencia y del espíritu de la América indo-española. Los intereses económicos y políticos le asegurarán, poco a poco, la adhesión, o al menos la sumisión, de la mayor parte de los intelectuales. Entre tanto, le bastan para las paradas del pan-americanismo los profesores y los funcionarios que consigue movilizarle la Unión Pan-Americana de Mr. Rowe.

II

Nada resulta más inútil, por tanto, que entretenerse en platónicas confrontaciones entre el ideal íbero-americano y el ideal pan-americano. De poco le sirve al íbero-americanismo el número y la calidad de las adhesiones intelectuales. De menos todavía le sirve la elocuencia de sus literatos. Mientras el íbero-americanismo se apoya en los sentimientos y las tradiciones, el pan-americanismo se apoya en los intereses y los negocios. La burguesía íbero-americana tiene mucho más que aprender en la escuela del nuevo Imperio yanqui que en la escuela de la vieja nación española. El modelo yanqui, el estilo yanqui, se propagan en la América indo-ibérica, en tanto que la herencia española se consume y se pierde. El hacendado, el banquero, el rentista de la América española miran mucho más atentamente a Nueva York que a Madrid. El curso del dólar les interesa mil veces más que el pensamiento de Unamuno y que *La Revista de Occidente* de Ortega y Gasset. A esta gente que gobierna la economía y, por ende, la política de la América del Centro y del Sur, el ideal íbero-americanista le importa poquísimo. En el mejor de los casos se siente dispuesta a desposarlo juntamente con el ideal pan-americanista. Los agentes viajeros del panamericanismo le parecen, por otra parte, más eficaces, aunque menos pintorescos, que los agentes viajeros —infantes académicos— del íbero-americanismo oficial, que es el único que un burgués prudente puede tomar en serio.

III

La nueva generación hispano-americana debe definir neta y exactamente el sentido de su oposición a los Estados Unidos. Debe declararse adversaria del Imperio de Dawes y de Morgan; no del pueblo ni

del hombre norteamericanos. La historia de la cultura norteamericana nos ofrece muchos nobles casos de independencia de la inteligencia y del espíritu. Roosevelt es el depositario del espíritu del Imperio; pero Thoreau es el depositario del espíritu de la Humanidad. Henry Thoreau, que en esta época, recibe el homenaje de los revolucionarios de Europa, tiene también derecho a la devoción de los revolucionarios de Nuestra América. ¿Es culpa de los Estados Unidos si los íbero-americanos conocemos más el pensamiento de Theodore Roosevelt que el de Henry Thoreau? Los Estados Unidos son ciertamente la patria de Pierpont Morgan y de Henry Ford; pero también la patria de Ralph-Waldo Emerson, de Williams James y de Walt Withman. La nación que ha producido los más grandes capitanes del industrialismo, ha producido así mismo los más fuertes maestros del idealismo continental. Y hoy la misma inquietud que agita a la vanguardia de la América Española mueve a la vanguardia de la América del Norte. Los problemas de la nueva generación hispano-americana son, con variación de lugar y de matiz, los mismos problemas de la nueva generación norteamericana. Waldo Frank, uno de los hombres nuevos del Norte, en sus estudios sobre Nuestra América, dice cosas válidas para la gente de su América y de la nuestra.

Los hombres nuevos de la América indo-ibérica pueden y deben entenderse con los hombres nuevos de la América de Waldo Frank. El trabajo de la nueva generación íbero-americana puede y debe articularse y solidarizarse con el trabajo de la nueva generación yanqui. Ambas generaciones coinciden. Los diferencia el idioma y la raza; pero los comunica y los mancomuna la misma emoción histórica. La América de Waldo Frank es también, como nuestra América, adversaria del Imperio de Pierpont Morgan y del Petróleo.

En cambio, la misma emoción histórica que nos acerca a esta América revolucionaria nos separa de la España reaccionaria de los Borbones y de Primo de Rivera. ¿Qué puede enseñarnos la España de Vásquez de Mella y de Maura, la España de Pradera y de Francos Rodríguez? Nada; ni siquiera el método de un gran Estado industrialista y capitalista. La civilización de la Potencia no tiene su sede en Madrid ni en Barcelona; la tiene en Nueva York, en Londres, en Berlín. La España de los Reyes Católicos no nos interesa absolutamente. Señor Pradera, señor Francos Rodríguez, quedaos íntegramente con ella.

IV

Al íbero-americanismo le hace falta un poco más de idealismo y un poco más de realismo. Le hace falta consustanciarse con los nuevos ideales de la América indo-ibérica. Le hace falta insertarse en la nueva realidad histórica de estos pueblos. El panamericanismo se apoya en los intereses del orden burgués; el íbero-americanismo debe apoyarse en las muchedumbres que trabajan por crear un orden nuevo. El íbero-americanismo oficial será siempre un ideal académico, burocrático, impotente, sin raíces en la vida. Como ideal de los núcleos renovadores, se convertirá, en cambio, en un ideal beligerante, activo, multitudinario.

PUNTO DE VISTA ANTI-IMPERIALISTA*

1°.—¿Hasta qué punto puede asimilarse la situación de las repúblicas latinoamericanas a la de los países semi-coloniales? La condición económica de estas repúblicas, es, sin duda, semicolonial, y, a medida que crezca su capitalismo y, en consecuencia, la penetración imperialista, tiene que acentuarse este carácter de su economía. Pero las burguesías nacionales, que ven en la cooperación con el imperialismo la mejor fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder político para no preocuparse seriamente de la soberanía nacional. Estas burguesías, en Sud América, que no conoce todavía, salvo Panamá, la ocupación militar yanqui, no tienen ninguna predisposición a admitir la necesidad de luchar por la segunda independencia, como suponía ingenuamente la propaganda aprista. El Estado, o mejor la clase dominante no echa de menos un grado más amplio y cierto de autonomía nacional. La revolución de la Independencia está relativamente demasiado próxima, sus mitos y símbolos demasiado vivos, en la conciencia de la burguesía y la pequeña burguesía. La ilusión de la soberanía nacional se conserva en sus principales efectos. Pretender que en esta capa so-

* Tesis presentada a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (Buenos Aires, junio de 1929), publicada en **El Movimiento Revolucionario Latino Americano** (Editado por La Correspondencia Sudamericana). Incluido en **Ideología y política.**

cial prenda un sentimiento de nacionalismo revolucionario, parecido al que en condiciones distintas representa un factor de la lucha anti-imperialista en los países semi-coloniales avasallados por el imperialismo en los últimos decenios en Asia, sería un grave error.

Ya en nuestra discusión con los dirigentes del aprismo, reprobando su tendencia a proponer a la América Latina un Kuo Min Tang, como modo de evitar la imitación europeísta y acomodar la acción revolucionaria a una apreciación exacta de nuestra propia realidad, sosteníamos hace más de un año la siguiente tesis:

"La colaboración con la burguesía, y aun de muchos elementos feudales, en la lucha antiimperialista china, se explica por razones de raza, de civilización nacional que entre nosotros no existen. El chino noble o burgués se siente entrañablemente chino. Al desprecio del blanco por su cultura estratificada y decrépita, corresponde con el desprecio y el orgullo de su tradición milenaria. El anti-imperialismo en la China puede, por tanto, descansar en el sentimiento y en el factor nacionalista. En Indo-América las circunstancias no son las mismas. La aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú, el aristócrata y el burgués blancos, desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, ante todo, blancos. El pequeño burgués mestizo imita este ejemplo. La burguesía limeña fraterniza con los capitalistas yanquis, y aun con sus simples empleados, en el Country Club, en el Tennis y en las calles. El yanqui desposa sin inconveniente de raza ni de religión a la señorita criolla, y ésta no siente escrúpulos de nacionalidad ni de cultura en preferir el matrimonio con un individuo de la raza invasora. Tampoco tiene este escrúpulo la muchacha de la clase media. La "huachafita" que puede atrapar

un yanqui empleado de Grace o de la Foundation lo hace con la satisfacción de quien siente elevarse su condición social. El factor nacionalista, por estas razones objetivas que a ninguno de ustedes escapa seguramente, no es decisivo ni fundamental en la lucha antiimperialista en nuestro medio. Sólo en los países como la Argentina, donde existe una burguesía numerosa y rica, orgullosa del grado de riqueza y poder en su patria, y donde la personalidad nacional tiene por estas razones contornos más claros y netos que en estos países retardados, el anti-imperialismo puede (tal vez) penetrar fácilmente en los elementos burgueses; pero por razones de expansión y crecimiento capitalista y no por razones de justicia social y doctrina socialista como es nuestro caso".

La traición de la burguesía china, la quiebra del Kuo Min Tang, no eran todavía conocidas en toda su magnitud. Un conocimiento capitalista, y no por razones de justicia social y doctrinaria, demostró cuan poco se podía confiar, aun en países como la China, en el sentimiento nacionalista revolucionario de la burguesía.

Mientras la política imperialista logre "manéger" los sentimientos y formalidades de la soberanía nacional de estos Estados, mientras no se vea obligada a recurrir a la intervención armada y a la ocupación militar, contará absolutamente con la colaboración de las burguesías. Aunque enfeudados a la economía imperialista, estos países, o más bien sus burguesías, se considerarán tan dueños de sus destinos como Rumania, Bulgaria, Polonia y demás países "dependientes" de Europa.

Este factor de la psicología política no debe ser descuidado en la estimación precisa de las posibilidades de la acción anti-imperialista en la América Latina. Su relegamiento, su olvido, ha sido una de las características de la teorización aprista.

2º.—La divergencia fundamental entre los elementos que en el Perú aceptaron en principio el Apra —como un plan de frente único, nunca como partido y ni siquiera como organización en marcha efectiva— y los que fuera del Perú la definieron luego como un Kuo Min Tang latinoamericano, consiste en que los primeros permanecen fieles a la concepción económico-social revolucionaria del anti-imperialismo, mientras que los segundos explican así su posición: "Somos de izquierda (o socialistas) porque somos anti-imperialistas". El anti-imperialismo resulta así elevado a la categoría de un programa, de una actitud política, de un movimiento que se basta a sí mismo y que conduce, espontáneamente, no sabemos en virtud de qué proceso, al socialismo, a la revolución social. Este concepto lleva a una desorbitada superestimación del movimiento anti-imperialista, a la exageración del mito de la lucha por la "segunda independencia", al romanticismo de que estamos viviendo ya las jornadas de una nueva emancipación. De aquí la tendencia a reemplazar las ligas anti-imperialistas con un organismo político. Del Apra, concebida inicialmente como frente único, como alianza popular, como bloque de las clases oprimidas, se pasa al Apra definida como el Kuo Min Tang latinoamericano.

El anti-imperialismo, para nosotros, no constituye ni puede constituir, por sí solo, un programa político, un movimiento de masas apto para la conquista del poder. El anti-imperialismo, admitido que pudiese movilizar al lado de las masas obreras y campesinas, a la burguesía y pequeña burguesía nacionalista (ya hemos negado terminantemente esta posibilidad) no anula el antagonismo entre las clases, no suprime su diferencia de intereses.

Ni la burguesía, ni la pequeña burguesía en el poder pueden hacer una política anti-imperialista. Te-

nemos la experiencia de México, donde la pequeña burguesía ha acabado por pactar con el imperialismo yanqui. Un gobierno "nacionalista" puede usar, en sus relaciones con los Estados Unidos, un lenguaje distinto que el gobierno de Leguía en el Perú. Este gobierno es francamente, desenfadadamente pan-americanista, monroísta; pero cualquier otro gobierno burgués haría, prácticamente, lo mismo que él, en materia de empréstitos y concesiones. Las inversiones del capital extranjero en el Perú crecen en estrecha y directa relación con el desarrollo económico del país, con la explotación de sus riquezas naturales, con la población de su territorio, con el aumento de las vías de comunicación. ¿Qué cosa puede oponer a la penetración capitalista la más demagógica pequeña-burguesía? Nada, sino palabras. Nada, sino una temporal borrachera nacionalista. El asalto del poder por el anti-imperialismo, como movimiento demagógico populista, si fuese posible, no representaría nunca la conquista del poder, por las masas proletarias, por el socialismo. La revolución socialista encontraría su más encarnizado y peligroso enemigo, —peligroso por su confusionismo, por la demagogia—, en la pequeña burguesía afirmada en el poder, ganado mediante sus voces de orden.

Sin prescindir del empleo de ningún elemento de agitación anti-imperialista, ni de ningún medio de movilización de los sectores sociales que eventualmente pueden concurrir a esta lucha, nuestra misión es explicar y demostrar a las masas que sólo la revolución socialista opondrá al avance del imperialismo una valla definitiva y verdadera.

3ª.—Estos hechos diferencian la situación de los países Sud Americanos de la situación de los países Centro Americanos, donde el imperialismo yanqui, recurriendo a la intervención armada sin ningún repa-

ro, provoca una reacción patriótica que puede fácilmente ganar al anti-imperialismo a una parte de la burguesía y la pequeña burguesía. La propaganda aprista, conducida personalmente por Haya de la Torre, no parece haber obtenido en ninguna otra parte de América mayores resultados. Sus prédicas confusionistas y mesiánicas, que aunque pretenden situarse en el plano de la lucha económica, apelan en realidad particularmente a los factores raciales y sentimentales, reúnen las condiciones necesarias para impresionar a la pequeña burguesía intelectual. La formación de partidos de clase y poderosas organizaciones sindicales, con clara consciencia clasista, no se presenta destinada en esos países al mismo desenvolvimiento inmediato que en Sud América. En nuestros países el factor clasista es más decisivo, está más desarrollado. No hay razón para recurrir a vagas fórmulas populistas tras de las cuales no pueden dejar de prosperar tendencias reaccionarias. Actualmente el aprismo, como propaganda, está circunscrito a Centro América; en Sud América, a consecuencia de la desviación populista, caudillista, pequeño-burguesa, que lo definía como el Kuo Min Tang latinoamericano, está en una etapa de liquidación total. Lo que resuelva al respecto el próximo Congreso Anti-imperialista de París, cuyo voto tiene que decidir la unificación de los organismos anti-imperialistas y establecer la distinción entre las plataformas y agitaciones anti-imperialistas y las tareas de la competencia de los partidos de clase y las organizaciones sindicales, pondrá término absolutamente a la cuestión.

4º.—¿Los intereses del capitalismo imperialista coinciden necesaria y fatalmente en nuestros países con los intereses feudales y semifeudales de la clase terrateniente? ¿La lucha contra la feudalidad se identifica forzosa y completamente con la lucha anti-imperialista? Ciertamente, el capitalismo imperialista u-

tiliza el poder de la clase feudal, en tanto que la considera la clase políticamente dominante. Pero, sus intereses económicos no son los mismos. La pequeña burguesía, sin exceptuar a la más demagógica, si atenúa en la práctica sus impulsos más marcadamente nacionalistas, puede llegar a la misma estrecha alianza con el capitalismo imperialista. El capital financiero se sentirá más seguro, si el poder está en manos de una clase social más numerosa, que, satisfaciendo ciertas reivindicaciones apremiosas y estorbando la orientación clasista de las masas, está en mejores condiciones que la vieja y odiada clase feudal de defender los intereses del capitalismo, de ser su custodio y su ujier. La creación de la pequeña propiedad, la expropiación de los latifundios, la liquidación de los privilegios feudales, no son contrarios a los intereses del imperialismo, de un modo inmediato. Por el contrario, en la medida en que los rezagos de feudalidad entraban el desenvolvimiento de una economía capitalista, ese movimiento de liquidación de la feudalidad, coincide con las exigencias del crecimiento capitalista, promovido por las inversiones y los técnicos del imperialismo; que desaparezcan los grandes latifundios, que en su lugar se constituya una economía agraria basada en lo que la demagogia burguesa llama la "democratización" de la propiedad del suelo, que las viejas aristocracias se vean desplazadas por una burguesía y una pequeña burguesía más poderosa e influyente —y por lo mismo más apta para garantizar la paz social—, nada de esto es contrario a los intereses del imperialismo. En el Perú, el régimen leguiísta, aunque tímido en la práctica ante los intereses de los latifundistas y gamonales, que en gran parte le prestan su apoyo, no tiene ningún inconveniente en recurrir a la demagogia, en reclamar contra la feudalidad y sus privilegios, en tronar contra las antiguas oligarquías, en promover una distribución del suelo que hará de cada peón agrícola un

pequeño propietario. De esta demagogia saca el leguiísmo, precisamente, sus mayores fuerzas. El leguiísmo no se atreve a tocar la gran propiedad. Pero el movimiento natural del desarrollo capitalista —obras de irrigación, explotación de nuevas minas, etc.— va contra los intereses y privilegios de la feudalidad. Los latifundistas, a medida que crecen las áreas cultivables, que surgen nuevos focos de trabajo, pierden su principal fuerza: la disposición absoluta e incondicional de la mano de obra. En Lambayeque, donde se efectúan actualmente obras de regadío, la actividad capitalista de la comisión técnica que las dirige, y que preside un experto norteamericano, el ingeniero Sutton, ha entrado prontamente en conflicto con las conveniencias de los grandes terratenientes feudales. Estos grandes terratenientes son, principalmente, azucareros. La amenaza de que se les arrebate el monopolio de la tierra y el agua, y con él el medio de disponer a su antojo de la población de trabajadores saca de quicio a esta gente y la empuja a una actitud que el gobierno, aunque muy vinculado a muchos de sus elementos, califica de subversiva o anti-gobiernista. Sutton tiene las características del hombre de empresa capitalista norteamericano. Su mentalidad, su trabajo, chocan al espíritu feudal de los latifundistas. Sutton ha establecido, por ejemplo, un sistema de distribución de las aguas, que reposa en el principio de que el dominio de ellas pertenece al Estado; los latifundistas consideran el derecho sobre las aguas anexo a su derecho sobre la tierra. Según su tesis, las aguas eran suyas; eran y son propiedad absoluta de sus fundos.

5º—¿Y la pequeña burguesía, cuyo rol en la lucha contra el imperialismo se superestima tanto, es como se dice, por razones de explotación económica, necesariamente opuesta a la penetración imperialista? La pequeña burguesía es, sin duda, la clase social

más sensible al prestigio de los mitos nacionalistas.

Pero el hecho económico que domina la cuestión, es el siguiente: en países de pauperismo español, donde la pequeña burguesía, por sus arraigados prejuicios de decencia, se resiste a la proletarización; donde ésta misma, por la miseria de los salarios no tiene fuerza económica para transformarla en parte en clase obrera; donde imperan la empleomanía, el recurso al pequeño puesto del Estado, la caza del sueldo y del puesto "decente"; el establecimiento de grandes empresas que, aunque explotan enormemente a sus empleados nacionales, representan siempre para esta clase un trabajo mejor remunerado, es recibido y considerado favorablemente por la gente de clase media. La empresa yanqui representa mejor sueldo, posibilidad de ascensión, emancipación de la empleomanía del Estado, donde no hay porvenir sino para los especuladores. Este hecho actúa, con una fuerza decisiva, sobre la conciencia del pequeño burgués, en busca o en goce de un puesto. En estos países, de pauperismo español, repetimos, la situación de las clases medias no es la constatada en los países donde estas clases han pasado un período de libre concurrencia, de crecimiento capitalista propicio a la iniciativa y al éxito individuales, a la opresión de los grandes monopolios.

En conclusión, somos anti-imperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionarios, porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico, llamado a sucederlo, porque en la lucha contra los imperialismos extranjeros cumplimos nuestros deberes de solidaridad con las masas revolucionarias de Europa.

Lima, 21 de mayo de 1929.

¿EXISTE UN PENSAMIENTO HISPANO-AMERICANO?*

I

Hace cuatro meses, en un artículo sobre la idea de un congreso de intelectuales íbero-americanos, formulé esta interrogación. La idea del congreso ha hecho, en cuatro meses, mucho camino. Aparece ahora como una idea que, vaga pero simultáneamente, latía en varios núcleos intelectuales de la América indoíbera. Como una idea que germinaba al mismo tiempo en diversos centros nerviosos del continente. Esquemática y embrionaria todavía, empieza hoy a adquirir desarrollo y corporeidad.

En la Argentina, un grupo enérgico y volitivo se propone asumir la función de animarla y realizarla. La labor de este grupo tiende a eslabonarse con la de los demás grupos íbero-americanos afines. Circulan entre estos grupos algunos cuestionarios que plantean o insinúan los temas que debe discutir el congreso. El grupo argentino ha bosquejado el programa de una "Unión Latino-Americana". Existen, en suma, los elementos preparatorios de un debate, en el discurso del cual se elaborarán y se precisarán los fines y las bases de este movimiento de coordina-

---

* Publicado en **Mundial**: Lima, 1º de mayo de 1925. Reproducido en **El Argentino**: La Plata, 14 junio de 1925. Incluido en **Temas de nuestra América**.

ción o de organización hispano-americano como, un poco abstractamente aún, suelen definirlo sus iniciadores.

II

Me parece, por ende, que es tiempo de considerar y esclarecer la cuestión planteada en mi mencionado artículo. ¿Existe ya un pensamiento característicamente hispano-americano? Creo que, a este respecto, las afirmaciones de los fautores de su organización van demasiado lejos. Ciertos conceptos de un mensaje de Alfredo Palacios a la juventud universitaria de Ibero-América han inducido, a algunos temperamentos excesivos y tropicales, a una estimación exorbitante del valor y de la potencia del pensamiento hispano-americano. El mensaje de Palacios, entusiasta y optimista en sus aserciones y en sus frases, como convenía a su carácter de arenga o de proclama, ha engendrado una serie de exageraciones. Es indispensable, por ende, una rectificación de esos conceptos demasiado categóricos.

"Nuestra América —escribe Palacios— hasta hoy ha vivido de Europa teniéndola por guía. Su cultura la ha nutrido y orientado. Pero la última guerra ha hecho evidente lo que ya se adivinaba: que en el corazón de esa cultura iban los gérmenes de su propia disolución". No es posible sorprenderse de que estas frases hayan estimulado una interpretación equivocada de la tesis de la decadencia de Occidente. Palacios parece anunciar una radical independización de nuestra América de la cultura europea. El tiempo del verbo se presta al equívoco. El juicio del lector simplista deduce de la frase de Palacios que "hasta ahora la cultura europea ha nutrido y orientado" a América; pero que desde hoy no la nutre ni orienta más. Resuelve, al menos, que desde hoy Europa ha perdido el derecho y la capacidad de influir espiritual e

intelectualmente en nuestra joven América. Y este juicio se acentúa y se exacerba, inevitablemente, cuando, algunas líneas después, Palacios agrega que "no nos sirven los caminos de Europa ni las viejas culturas" y quiere que nos emancipemos del pasado y del ejemplo europeos.

Nuestra América, según Palacios, se siente en la inminencia de dar a luz una cultura nueva. Extremando esta opinión o este augurio, la revista *Valoraciones* habla de que "liquidemos cuentas con los tópicos al uso, expresiones agónicas del alma decrépita de Europa".

¿Debemos ver en este optimismo un siglo y un dato del espíritu afirmativo y de la voluntad creadora de la nueva generación hispano-americana? Yo creo reconocer, ante todo, un rasgo de la vieja e incurable exaltación verbal de nuestra América. La fe de América en su porvenir no necesita alimentarse de una artificiosa y retórica exageración de su presente. Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que diga: "Por mi raza hablará el espíritu". Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en vísperas de reemplazar a Europa ni que declare ya fenecida y tramontada la hegemonía intelectual de la gente europea.

La civilización occidental se encuentra en crisis; pero ningún indicio existe aún de que resulte próxima a caer en definitivo colapso. Europa no está, como absurdamente se dice, agotada y paralítica. Malgrado la guerra y la post-guerra conserva su poder de creación. Nuestra América continúa importando de Europa ideas, libros, máquinas, modas. Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista. La nueva forma social, el nuevo orden político, se están plasmando en el seno de Europa. La teoría de

la decadencia de Occidente producto del laboratorio occidental, no prevé la muerte de Europa sino de la cultura que ahí tiene sede. Esta cultura europea, que Spengler juzga en decadencia, sin pronosticarle por esto un deceso inmediato, sucedió a la cultura greco-romana, europea también. Nadie descarta, nadie excluye la posibilidad de que Europa renueve y se transforme una vez más. En el panorama histórico que nuestra mirada domina, Europa se presenta como el continente de las máximas palingenesias. Los mayores artistas, los mayores pensadores contemporáneos, ¿no son todavía europeos? Europa se nutre de la savia universal. El pensamiento europeo se sumerge en los más lejanos misterios, en las más viejas civilizaciones. Pero esto mismo demuestra su posibilidad de convalecer y renacer.

III

Tornemos a nuestra cuestión. ¿Existe un pensamiento característicamente hispano-americano? Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispano-americano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlos basta revistar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-íbera.

El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación tam-

bién. Los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura hispano o latino-americana, —en la Argentina, en el Uruguay, se puede hablar de latinidad— no han conseguido consustanciarse ni solidarizarse con el suelo sobre el cual la colonización de América los ha depositado.

En gran parte de Nuestra América constituyen un estrato superficial e independiente al cual no aflora el alma indígena, deprimida y huraña, a causa de la brutalidad de una conquista que en algunos pueblos hispano-americanos no ha cambiado hasta ahora de métodos. Palacios dice: "Somos pueblos nacientes, libres de ligaduras y atavismos, con inmensas posibilidades y vastos horizontes ante nosotros. El cruzamiento de razas nos ha dado un alma nueva. Dentro de nuestras fronteras acampa la humanidad. Nosotros y nuestros hijos somos síntesis de razas". En la Argentina es posible pensar así; en el Perú y otro pueblos de Hispano-América, no. Aquí la síntesis no existe todavía. Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suelen exaltar e inflar nuestros sedicentes nacionalistas, predicadores de un nacionalismo sin raíces en el suelo peruano, aprendido en los evangelios imperialistas de Europa, y que, como ya he tenido oportunidad de remarcar, es el sentimiento más extranjero y postizo que en el Perú existe.

IV

El debate que comienza debe, precisamente, esclarecer todas estas cuestiones. No debe preferir la cómoda ficción de declararlas resueltas. La idea de un congreso de intelectuales íbero-americanos será válida y eficaz, ante todo, en la medida en que lo-

gre plantearlas. El valor de la idea está casi íntegramente en el debate que suscita.

El programa de la sección Argentina de la bosquejada Unión Latino-Americana, el cuestionario de la revista *Repertorio Americano* de Costa Rica y el cuestionario del grupo que aquí trabaja por el congreso, invitan a los intelectuales de nuestra América a meditar y opinar sobre muchos problemas fundamentales de este continente en formación. El programa de la sección Argentina tiene el tono de una declaración de principios. Resulta prematuro indudablemente. Por el momento, no se trata sino de trazar un plan de trabajo, un plan de discusión. Pero en los trabajos de la sección Argentina alienta un espíritu moderno y una voluntad renovadora. Este espíritu, esta voluntad, le confieren el derecho de dirigir el movimiento. Porque el congreso, si no representa y organiza la nueva generación hispano-americana, no representará ni organizará absolutamente nada.

EL HECHO ECONOMICO EN LA HISTORIA PERUANA*

Los ensayos de interpretación de la historia de la República que duermen en los anaqueles de nuestras bibliotecas coinciden, generalmente, en su desdén o su ignorancia de la trama económica de toda política. Acusan en nuestra gente una obstinada inclinación a no explicarse la historia peruana sino romántica o novelescamente. En cada episodio, en cada acto, las miradas buscan el protagonista. No se esfuerzan por percibir los intereses o las pasiones que el personaje representa. Mediocres caciques, ramplones gerentes de la política criolla son tomados como forjadores y animadores de una realidad de la cual han sido modestos y opacos instrumentos. La pereza mental del criollo se habitúa fácilmente a prescindir del argumento de la historia peruana: se contenta con el conocimiento de sus *dramatis personae*.

El estudio de los fenómenos de la historia peruana se resiente de falta de realismo. Belaúnde, con excesivo optimismo, cree que el pensamiento nacional ha sido, durante un largo período, señaladamente positivista. Llama positivista a la generación universitaria que precedió a la suya. Pero se ve obligado a rectificar en gran parte su juicio reconociendo que esa generación universitaria adoptó del positivismo lo más endeble y gaseoso —la ideología—; no lo más sólido y válido —el método—. No hemos tenido

---

* Publicado en Mundial. Lima, 14 de agosto de 1925. Incluido en el libro Peruanicemos el Perú.

siquiera una generación positivista. Adoptar una ideología no es manejar sus más superfluos lugares comunes. En una corriente, en una escuela filosófica, hay que distinguir el ideario del fraseario.

Por consiguiente, aún un criterio meramente especulativo debe complacerse del creciente favor que goza en la nueva generación el materialismo histórico. Esta dirección ideológica sería fecunda aunque no sirviera sino para que la mentalidad peruana se adaptara a la percepción y a la comprensión del hecho económico.

Nada resulta más evidente que la imposibilidad de entender, sin el auxilio de la Economía, los fenómenos que dominan el proceso de formación de la nación peruana. La economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y de sus consecuencias. Pero explica sus raíces. Esto es claro, por lo menos, en la época que vivimos. Epoca que si por alguna lógica aparece regida es, sin duda, por la lógica de la Economía.

La conquista destruyó en el Perú una forma económica y social que nacia espontáneamente de la tierra y la gente peruanas. Y que se nutría completamente de un sentimiento indígena de la vida. Empezó, durante el coloniaje, el complejo trabajo de creación de una nueva economía y de una nueva sociedad. España, demasiado absolutista, demasiado rígida y medioeval, no pudo conseguir que este proceso se cumpliera bajo su dominio. La monarquía española pretendía tener en sus manos todas las llaves de la naciente economía colonial. El desarrollo de las jóvenes fuerzas económicas de la colonia reclamaba la ruptura de este vínculo.

Esta fue la raíz primaria de la revolución de la independencia. Las ideas de la revolución francesa y de la constitución norteamericana encontraron un clima favorable a su difusión en Sud-América, a causa

de que en Sud-América existía ya, aunque fuese embrionariamente, una burguesía que, a causa de sus necesidades e intereses económicos, podía y debía contagiarse del humor revolucionario de la burguesía europea. La independencia de Hispano América no se habría realizado, ciertamente, si no hubiese contado con una generación heroica, sensible a la emoción de su época, con capacidad y voluntad para actuar en estos pueblos una verdadera revolución. La independencia, bajo este aspecto, se presenta como una empresa romántica. Pero esto no contradice la tesis de la trama económica de la revolución de la independencia. Los conductores, los caudillos, los ideólogos de esta revolución no fueron anteriores ni superiores a las premisas y razones económicas de este acontecimiento. El hecho intelectual y sentimenta no fue anterior al hecho económico (1).

El hecho económico encierra, igualmente, la clave de todas las otras fases de la historia de la república. En los primeros tiempos de la independencia, la lucha de facciones y jefes militares aparece, por ejemplo, como una consecuencia de la falta de una burguesía orgánica. En el Perú la Revolución hallaba, menos definidos, más retrasados que en otros pueblos hispanoamericanos, los elementos de un orden liberal y burgués. Para que este orden funcionase más o menos embrionariamente tenía que constituirse una clase capitalista vigorosa. Mientras esta clase se organizaba, el poder estaba a merced de los caudillos militares (2). Estos caudillos, herederos de la retórica de la revolución de la independencia, se apoyaban a veces temporalmente en las reivindicaciones de las masas, desprovistas de toda ideología, para conquistar o conservar el poder contra el sentimiento conservador y reaccionario de los descendientes y sucesores de los encomenderos españoles. Castilla, verbigracia, el más interesante y representativo de estos jefes militares, agitó con eficacia la bande-

ra de la abolición del impuesto a los indígenas y de la esclavitud de los negros. Aunque, naturalmente, una vez en el poder, necesitó dosificar su programa a una situación política dominada por los intereses de la casta conservadora, a la que indemnizó con el dinero fiscal el daño que le causaba la emancipación de los esclavos.

El gobierno de Castilla, marcó, además, la etapa de solidificación de una clase capitalista. Las concesiones del Estado y los beneficios del guano y del salitre crearon un capitalismo y una burguesía. Y esta clase, que se organizó luego en el civilismo, se movió muy pronto a la conquista total del poder (3). La guerra con Chile interrumpió su predominio. Restableció durante algún tiempo las condiciones y las circunstancias de los primeros años de la república. Pero la evolución económica de nuestra postguerra le franqueó, poco a poco, nuevamente el camino.

La guerra con Chile tuvo también una raíz económica. La plutocracia chilena, que codiciaba las utilidades de los negociantes y del fisco peruanos, se preparaba para una conquista y un despojo. Un incidente, de orden económico idénticamente, le proporcionó el pretexto de la agresión.

No es posible comprender la realidad peruana sin buscar y sin mirar el hecho económico. La nueva generación no lo sabe, tal vez, de un modo muy exacto. Pero lo siente de un modo muy enérgico. Se da cuenta de que el problema fundamental del Perú, que es el del indio y de la tierra, es ante todo un problema de la economía peruana. La actual economía, la actual sociedad peruana tienen el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio.

1, 2 y 3. Estos fragmentos son citados en 7 ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana, "Esquema de la Evolución Económica", págs. 16, 17 y 22, Volumen 2, de esa serie Popular.

PRINCIPIOS DE POLITICA AGRARIA NACIONAL*

Como un apéndice o complemento del estudio del problema de la tierra en el Perú, a que puse término en el número anterior de "Mundial"**, estimo oportuno exponer, en un esquema sumario, los lineamientos que, de acuerdo con las proposiciones de mis estudios, podía tener dentro de las condiciones históricas vigentes, una política agraria inspirada en el propósito de solucionar orgánicamente ese problema. Este esquema se reduce necesariamente a un cuerpo de conclusiones generales, del cual queda excluida la consideración de cualquier aspecto particular o adjetivo de la cuestión, enfocada sólo en sus grandes planos.

1.—El punto de partida, formal y doctrinal, de una política agraria socialista no puede ser otro que una ley de nacionalización de la tierra. Pero, en la práctica, la nacionalización debe adaptarse a las necesidades y condiciones concretas de la economía del país. El principio, en ningún caso, basta por sí solo. Ya hemos experimentado cómo los principios liberales de la Constitución y del Código Civil no han si-

---

* Publicado en **Mundial**, Lima, 1º de julio de 1927. Incluido en **Peruanicemos el Perú.**

** Se refiere al estudio "El problema de la tierra", que forma parte de **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.**

do suficientes para instaurar en el Perú una economía liberal, esto es capitalista, y cómo, a despecho de esos principios, subsisten hasta hoy formas e instituciones propias de una economía feudal. Es posible actuar una política de nacionalización, aun sin incorporar en la carta constitucional el principio respectivo en su forma neta, si ese estatuto no es revisado integralmente. El ejemplo de México es, a este respecto, el que con más provecho puede ser consultado. El artículo 27º de la Constitución Mexicana define así la doctrina del Estado en lo tocante a la propiedad de la tierra: "1.—La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellos a los particulares, constituyendo la propiedad privada. 2.—Las expropiaciones sólo podrán hacerse por causa de utilidad pública y mediante indemnización. 3.—La Nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público, así como el de regular el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación, para hacer una distribución equitativa de la riqueza pública y para cuidar de su conservación. Con ese objeto se dictarán las medidas necesarias para el fraccionamiento de los latifundios; para el desarrollo de la pequeña propiedad; para la creación de nuevos centros que sean indispensables para el fomento de la agricultura y para evitar la destrucción de los elementos naturales y de los daños que la propiedad pueda sufrir en perjuicio de la sociedad. Los pueblos, rancherías y comunidades que carezcan de tierras y aguas, o no las tengan en cantidad suficiente para las necesidades de su población tendrán derecho a que se les dote de ellas, tomándolas de las propiedades inmediatas, respetando siempre la pequeña propiedad. Por tanto, se confirman las dotaciones de te-

rrenos que se hayan hecho hasta ahora de conformidad con el decreto de 6 de marzo de 1915. La adquisición de las propiedades particulares necesarias para conseguir los objetos antes expresados, se considerará de utilidad pública".

2.—En contraste con la política formalmente liberal y prácticamente gamonalista de nuestra primera centuria, una nueva política agraria tiene que tender, ante todo, al fomento y protección de la "comunidad" indígena. El "ayllu", célula del Estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y del gamonalismo, acusa aún vitalidad bastante para convertirse gradualmente, en la célula de un Estado socialista moderno. La acción del Estado, como acertadamente lo propone Castro Pozo, debe dirigirse a la transformación de las comunidades agrícolas en cooperativas de producción y de consumo. La atribución de tierras a las comunidades tiene que efectuarse, naturalmente a expensas de los latifundios, exceptuando de toda expropiación, como en México, a los pequeños y aun a la de medianos propietarios, si existe en su abono el requisito de la "presencia real". La extensión de tierras disponibles permite reservar las necesarias para una dotación progresiva en relación continua con el crecimiento de las comunidades. Esta sola medida aseguraría el crecimiento demográfico del Perú con mayor proporción que cualquiera política "inmigrantista" posible actualmente.

3.—El crédito agrícola, que sólo controlado y dirigido por el Estado puede impulsar la agricultura en el sentido más conveniente a la necesidades de la agricultura nacional, constituiría dentro de esta política agraria el mejor resorte de la producción comunitaria. El Banco Agrícola Nacional acordaría la preferencia a las operaciones de las cooperativas, las cuales, de otro lado, serían ayudadas por los cuerpos

técnicos y educativos del Estado para el mejor trabajo de sus tierras y la instrucción industrial de sus miembros.

4.—La explotación capitalista de los fundos en los cuales la agricultura esté industrializada, puede ser mantenida mientras continúe siendo la más eficiente y no pierda su aptitud progresiva; pero, tiene que quedar sujeta al estricto control del Estado en todo lo concerniente a la observancia de la legislación del trabajo y la higiene pública, así como a la participación fiscal en las utilidades.

5.—La pequeña propiedad encuentra posibilidades y razones de fomento en los valles de la costa o la montaña, donde existen factores favorables económica y socialmente a su desarrollo. El "yanacón" de la costa, cuando se han abolido en él los hábitos, tradiciones de socialismo del indígena, presenta el tipo en formación o transición del pequeño agricultor. Mientras subsista el problema de la insuficiencia de las aguas de regadío, nada aconseja el fraccionamiento de los fundos de la costa dedicados a cultivos industriales con sujeción a una técnica moderna. Una política de división de los fundos en beneficio de la pequeña propiedad no debe ya, en ningún caso, obedecer a propósitos que no miren a una mejor producción.

6.—La confiscación de las tierras no cultivadas y la irrigación o bonificación de las tierras baldías, pondrían a disposición del Estado extensiones que serían destinadas preferentemente a su colonización por medio de cooperativas técnicamente capacitadas.

7.—Los fundos que no son explotados directamente por sus propietarios —pertenecientes a grandes rentistas rurales improductivos— pasarían a manos de sus arrendatarios, dentro de las limitaciones de usufructo y extensión territorial por el Estado, en los

casos en que la explotación del suelo se practicase conforme a una técnica industrial moderna, con instalaciones y capitales eficientes.

8.—El Estado organizaría la enseñanza agrícola, y su máxima difusión en la masa rural, por medio de las escuelas rurales primarias y de escuelas prácticas de agricultura o granjas escuelas, etc. A la instrucción de los niños del campo se le daría un carácter netamente agrícola.

* * *

No creo necesario fundamentar estas conclusiones que se proponen, únicamente, agrupar en un pequeño esbozo algunos lineamientos concretos de la política agraria que consienten las presentes condiciones históricas del país, dentro del ritmo actual de la historia en el continente. Quiero que no se diga que de mi examen crítico de la cuestión agraria peruana se desprenden sólo conclusiones negativas o proposiciones de un doctrinarismo intransigente.

ECONOMIA COLONIAL*

I

El año económico de 1925 nos ha recordado de nuevo que toda la economía de la costa y, por ende, del Perú nacido de la conquista, reposa sobre dos bases que, físicamente, no pueden parecerle a nadie asaz sólidas: el algodón y el azúcar. Esta constatación carece sin duda de valor para los hombres prácticos. Pero la visión de los hombres prácticos está siempre demasiado dominada por las cosas de la superficie para ser verdaderamente profunda. Y, en algunas cuestiones, la teoría cala más hondo que la experiencia.

La teoría además, interviene, mucho más de lo que se piensa, en conceptos aparentemente empíricos y objetivos. El mundo, por ejemplo, cree en la solidez de la economía británica no tanto por lo que le dicen las cifras de su comercio sino porque sabe que la base de esta economía es el carbón. Y su confianza en el resurgimiento de la economía alemana tiene seguramente análogos motivos. La prueba está en que esa confianza sólo se ha quebrantado cuando se ha visto amenazado o socavado uno de los cimientos de Alemania: el carbón y el hierro.

---

* Publicado en Mundial, Lima, 8 de enero de 1926. Incluído en Peruanicemos el Perú.

La metáfora que es, evidentemente, una necesidad más bien que un gusto, nos ha habituado a representarnos una sociedad, un Estado, una economía, etc., como un edificio. Esto explica la preocupación inevitable del cimiento.

En el discurso de 1925, por otra parte, ha sido la naturaleza —no la teoría— la que nos ha revelado la poca consistencia del azúcar y del algodón como bases de una economía. Ha bastado que llueva extraordinariamente para que toda la vida económica del país se resienta. Una serie de cosas, que mucha gente se había acostumbrado ya a mirar como adquisiciones definitivas del progreso peruano, han resultado dependientes del precio del azúcar y del algodón en los mercados de New York y Londres.

II

El Perú es, prevalentemente, un país agrícola. No obstante el crecimiento de la producción minera, los productos agrícolas y animales siguen constituyendo la mayor parte de nuestras exportaciones. Y, mientras casi toda la producción minera está destinada a la exportación, una buena parte de la producción agro-pecuaria es absorbida por el país mismo. Teniendo en cuenta este dato, el valor de la producción minera queda muy por debajo del valor de la producción agrícola. Pero el suelo no produce aún todo lo que la población necesita para su subsistencia*. El capítulo más alto de nuestras importaciones es el de "víveres y especies": Lp. 3'620,235 en el año 1924. Esta cifra, dentro de una importación total de dieciocho millones de libras, denuncia uno de los proble-

* A partir de este párrafo, todo lo contenido en la II parte de este artículo es reproducido en 7 Ensayos, "El Problema de la Tierra".

mas de nuestra economía. No es posible la supresión de todas nuestras importaciones de "víveres y especies"; pero sí de sus más fuertes renglones. El más grueso de todos es el de la importación de trigo y harina que en 1924 ascendió a más de doce millones de soles.

Un interés urgente y claro de la economía peruana exige desde hace mucho tiempo que el país produzca el trigo necesario para el pan de su población. Si este objetivo hubiese sido ya alcanzado, el Perú no tendría que seguir pagando al extranjero doce o más millones de soles al año por el pan de cada día.

¿Por qué no se ha resuelto este problema de nuestra economía? No es sólo porque el Estado no se ha preocupado aún de hacer una política de subsistencias. Tampoco es porque el cultivo de la caña y el de algodón son los más adecuados al suelo y al clima de la costa. Uno solo de los valles, uno solo de los llanos inter-andinos —que algunos kilómetros de ferrocarril y de caminos abrirían a tráfico— puede abastecer superabundantemente de trigo, cebada, etc., a toda la población del Perú.

El obstáculo, la resistencia a una solución, se encuentra en la estructura misma de la economía peruana. La economía del Perú es una economía colonial. Su movimiento, su desarrollo, están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de New York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas. La agricultura peruana obtiene, por eso, créditos y transportes sólo para los productos que puede ofrecer con ventaja en los grandes mercados. La finanza extranjera se interesa un día por el caucho, otro día por el algodón, otro día por el azúcar. El día en que Londres puede recibir un producto, a mejor precio, y en cantidad su-

ficiente, de la India o del Egipto, abandona instantáneamente a su propia suerte a sus proveedores del Perú. Nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, cualesquiera que sean las ilusiones que se hagan de su independencia, no actúan en realidad sino como intermediarios o agentes del capitalismo extranjero.

III

Esta dependencia de la economía peruana se deja sentir en toda la vida de la nación. Con un saldo favorable en su comercio exterior, con una circulación monetaria sólidamente garantizada en oro, el Perú, a causa de esa dependencia, no tiene, por ejemplo, la moneda que debía tener. A pesar del superávit en el comercio exterior, a pesar de las garantías de la emisión fiduciaria, la libra peruana se cotiza con un 23 ó 24 por ciento de descuento. ¿Por qué? En esto, como en todo, aparece el carácter colonial de nuestra economía. El saldo del comercio exterior, a poco que se le analice, resulta ficticio. Las naciones europeas tienen "importaciones invisibles" que equilibran su balanza comercial: remesas de los inmigrantes, beneficios de las inversiones en el extranjero, utilidades de la industria del turismo, etc. En el Perú, como en todos los países de economía colonial, existen, en cambio, "exportaciones invisibles". Las utilidades de la minería, del comercio, del transporte, etc., etc., no se quedan en el Perú. Van, en su mayor parte, en forma de dividendos, intereses, etc., al extranjero. Para recuperarlas, la economía peruana necesita pedirlas en préstamo.

Y así, en cada uno de los trances, en cada uno de los episodios de la experiencia histórica que vamos cumpliendo, nos encontramos siempre de frente al mismo problema: el problema de peruanizar, de nacionalizar, de emancipar nuestra economía.

EL PROBLEMA PRIMARIO DEL PERU*

Antes de que se apaguen los ecos de la conmemoración de la figura y de la obra de Clorinda Matto de Turner, antes de que se dispersen los delegados del cuarto congreso de la raza indígena, dirijamos la mirada al problema fundamental, al problema primario del Perú. Digamos algo de lo que diría ciertamente Clorinda Matto de Turner si viviera todavía. Este es el mejor homenaje que podemos rendir los hombres nuevos, los hombres jóvenes del Perú, a la memoria de esta mujer singular que, en una época más cómplice y más fría que la nuestra, insurgió noblemente contra las injusticias y los crímenes de los expoliadores de la raza indígena.

La gente criolla, la gente metropolitana, no ama este rudo tema. Pero su tendencia a ignorarlo, a olvidarlo, no debe contagiarnos. El gesto del avestruz que, amenazado, esconde bajo el ala la cabeza, es demasiado estólido. Con negarse a ver un problema, no se consigue que el problema desaparezca. Y el problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría. Es el problema de la nacionalidad. La escasa disposición de nuestra gente a

---

* Publicado en Mundial, Lima, 9 de diciembre de 1924. Incluido en Peruanicemos el Perú.

estudiarlo y a enfocarlo honradamente es un signo de pereza mental y, sobre todo, de insensibilidad moral.

El Virreinato, desde este y otros puntos de vista, aparece menos culpable que la República. Al Virreinato le corresponde, originalmente, toda la responsabilidad de la miseria y la depresión de los indios. Pero, en este tiempo inquisitorial, una gran voz humanitaria, una gran voz cristiana, la de fray Bartolomé de las Casas, defendió vibrantemente a los indios contra los métodos brutales de los colonizadores. No ha habido en la República un defensor tan eficaz y tan porfiado de la raza aborigen.

Mientras el Virreinato era un régimen medioeval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene, por consiguiente, la República deberes que no tenía el Virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de su tierras. En una raza de costumbres y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que "la vida viene de la tierra y vuelve a la tierra". Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente. La feudalidad criolla se ha comportado, a este respecto, más ávida y más duramente que la feudalidad española. En general, en el encomendero español había, frecuentemente, algunos hábitos nobles de señorío. El encomendero criollo tiene todos los defectos del plebeyo y ninguna de las virtudes del hidalgo. La servidum-

bre del indio, en suma, no ha disminuido bajo la República. Todas las revueltas, todas las tempestades del indio, han sido ahogadas en sangre. A las reivindicaciones desesperadas del indio les ha sido dada siempre una respuesta marcial. El silencio de la puna ha guardado luego el trágico secreto de estas respuestas. La república ha restaurado, en fin, bajo el título de conscripción vial, el régimen de las mitas. Contra esta restauración no han protestado, naturalmente, nuestros nacionalistas. Jorge Basadre, un joven escritor de vanguardia, ha sido uno de los pocos que han sentido el deber de denunciar, —en un estudio moderado y discreto que resulta sin embargo una tremenda requisitoria— el verdadero carácter de la conscripción vial. Los retóricos del nacionalismo no han imitado su ejemplo.

La República, además, es responsable de haber aletargado y debilitado las energías de la raza. La insurrección de Túpac Amaru probó, en las postrimerías del Virreinato, que los indios eran aún capaces de combatir por su libertad. La independencia enervó esa capacidad. La causa de la redención del indio se convirtió en una especulación demagógica de algunos caudillos. Los partidos criollos la inscribieron en su programa. Adormecieron así en los indios la voluntad de luchar por sus reivindicaciones.

Pero, aplazando la solución del problema indígena, la República ha aplazado la realización de sus sueños de progreso. Una política realmente nacional no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio. El indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación. La opresión enemista al indio con la civilidad. Lo anula, prácticamente, como elemento de progreso. Los que empobrecen y deprimen al indio, empobrecen y deprimen a la nación. Explotado, befado, embrutecido, no puede el indio ser un creador de riqueza. Desvalorizarlo, depreciarlo como hombre equivale a desvalorizarlo, a depreciar-

lo como productor. Solo cuando el indio obtenga para sí el rendimiento de su trabajo, adquirirá la calidad de consumidor y productor que la economía de una nación moderna necesita en todos los individuos. Cuando se habla de la peruanidad, habría que empezar por investigar si esta peruanidad comprende al indio. Sin el indio no hay peruanidad posible. Esta verdad debería ser válida, sobre todo, para las personas de ideología meramente burguesa, demoliberal y nacionalista. El lema de todo nacionalismo, a comenzar del nacionalismo de Charles Maurras y "L'Action Française", dice: "Todo lo que es nacional es nuestro".

El problema del indio, que es el problema del Perú, no puede encontrar su solución en una fórmula abstractamente humanitaria. No puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico. Los patronatos de caciques y de rábulas son una befa. Las ligas del tipo de la extinguida Asociación Pro-Indígena son una voz que clama en el desierto. La Asociación Pro-Indígena no llegó siquiera a convertirse en un movimiento. Su acción se redujo, gradualmente, a la acción generosa, abnegada, nobilísima, personal, de Pedro S. Zulen. Como experimento el de la Asociación Pro-Indígena fue un experimento negativo. Sirvió para contrarrestar, para medir, la insensibilidad moral de una generación y de una época.

La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios. Este concepto conduce a ver en la reunión de los congresos indígenas un hecho histórico. Los congresos indígenas no representan todavía una programa; pero representan ya un movimiento. Indican que los indios comienzan a adquirir conciencia colectiva de su situación. Lo que menos importa del congreso indígena son sus debates y sus votos. Lo trascendente, lo histórico es el congreso en

sí mismo. El congreso como afirmación de la voluntad de la raza de formular sus reivindicaciones. A los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte, a su abatimiento. Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no son sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico*. En el Congreso indígena, el indio del norte se ha encontrado con el indio del centro y con el indio del sur. El indio, en el congreso, se ha comunicado, además, con los hombres de vanguardia de la capital. Estos hombres lo tratan como a un hermano. Su acento es nuevo, su lenguaje es nuevo también. El indio reconoce en ellos, su propia emoción. Su emoción de sí mismo se ensancha con este contacto. Algo todavía muy vago, todavía muy confuso, se bosqueja en esta nebulosa humana, que contiene probablemente, seguramente, los gérmenes del porvenir de la nacionalidad.

---

* El texto de este artículo, desde el tercer párrafo, hasta aquí, se encuentra reproducido, con pequeñas modificaciones, en 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana, "El Problema del Indio. Sumaria revisión histórica".

CONCLUSIONES SOBRE EL PROBLEMA INDIGENA Y LAS TAREAS QUE IMPONE*

El problema indígena se identifica con el problema de la tierra. La ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas no son, repetimos, sino la consecuencia de su servidumbre. El latifundio feudal mantiene la explotación y la dominación absolutas de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indios contra los "gamonales" ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y el despojo. Existe, por tanto, una instintiva y profunda reivindicación indígena: la reivindicación de la tierra. Dar un carácter organizado, sistemático, definido, a esta reivindicación es la tarea que tenemos el deber de realizar activamente.

Las "comunidades" que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual y no sólo en la Sierra en la Costa, donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas, la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común. La

---

* Publicado en Amauta Nº 25, julio-agosto de 1929, dentro del estudio titulado "El problema indígena". Incluido en Ideología y política.

"comunidad" puede transformarse en cooperativa, con mínimo esfuerzo. La adjudicación a las "comunidades" de las tierras de los latifundios, es en la Sierra la solución que reclama el problema agrario. En la Costa, donde la propiedad es igualmente omnipotente, pero donde la propiedad comunitaria ha desaparecido, se tiende inevitablemente a la individualización de la propiedad del suelo. Los "yanaconas", especie de aparceros duramente explotados, deben ser ayudados en sus luchas contra los propietarios. La reivindicación natural de estos "yanaconas" es la del suelo que trabajan. En las haciendas explotadas directamente por sus propietarios, por medio de peonadas, reclutadas en parte en la Sierra, y a las que en esta parte falta vínculo con el suelo, los términos de la lucha son distintos. Las reivindicaciones por las que hay que trabajar son: libertad de organización, supresión del "enganche", aumento de los salarios, jornada de ocho horas, cumplimiento de las leyes de protección del trabajo. Sólo cuando el peón de hacienda haya conquistado estas cosas, estará en la vía de su emancipación definitiva.

Es muy difícil que la propaganda sindical penetre en las haciendas. Cada hacienda es, en la Costa, como en la Sierra, un feudo. Ninguna asociación que no acepte el patronato y tutela de los propietarios y de la administración, es tolerada; y en este caso sólo se encuentran las asociaciones de deporte o recreo. Pero con el aumento del tráfico automovilístico se abre poco a poco una brecha en las barreras que cerraban antes la hacienda a toda propaganda. De ahí la importancia que la organización y movilización activa de los obreros del transporte tiene en el desarrollo del movimiento clasista en el Perú. Cuando las peonadas de las haciendas, sepan que cuentan con la solidaridad fraternal de los sindicatos y comprendan el valor de éstos, fácilmente se despertará en ellas la voluntad de lucha que hoy les falta de que han dado

pruebas más de una vez. Los núcleos de adherentes al trabajo sindical que se constituyan gradualmente en las haciendas, tendrán la función de explicar a las masas sus derechos, de defender sus intereses, de representarlos de hecho en cualquier reclamación y de aprovechar la primera oportunidad de dar forma a su organización, dentro de lo que las circunstancias consientan.

Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas, la vanguardia obrera dispone de aquellos elementos militantes de raza india que, en las minas o los centros urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical y político. Se asimilan sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena, regresen temporal o definitivamente a éste. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y de clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre; y el blanco y el mestizo a su vez, muy difícilmente se impondrán el arduo trabajo de llegar al medio indígena y de llevar a él la propaganda clasista.

Los métodos de autoeducación, la lectura regular de los órganos del movimiento sindical y revolucionario de América Latina, de sus opúsculos, etc., la correspondencia con los compañeros de los centros urbanos, serán los medios de que estos elementos llenen con éxito su misión educadora.

La coordinación de las comunidades de indígenas por regiones, el socorro de los que sufren persecuciones de la justicia o la policía (los "gamonales" procesan por delitos comunes a los indígenas que les resisten o a quienes quieren despojar), la defensa de la propiedad comunitaria, la organización de pequeñas biblio-

tecas y centros de estudios, son actividades en las que los adherentes indígenas a nuestro movimiento deben tener siempre actuación principal y dirigente, con el doble objeto de dar a la orientación y educación clasista de los indígenas directivas serias y de evitar la influencia de elementos desorientadores (anarquistas, demagogos reformistas, etc.).

En el Perú, la organización y educación del proletariado minero es con la del proletariado agrícola una de las cuestiones que inmediatamente se plantean. Los centros mineros, el principal de los cuales (La Oroya) está en vías de convertirse en la más importante central de beneficio en Sud-América, constituyen puntos donde ventajosamente puede operar la propaganda clasista. Aparte de representar en sí mismos importantes concentraciones proletarias con las condiciones anexas al salariado, acercan a los braceros indígenas a obreros industriales, a trabajadores procedentes de las ciudades, que llevan a esos centros su espíritu y principios clasistas. Los indígenas de las minas, en buena parte continúan siendo campesinos, de modo que el adherente que se gane entre ellos es un elemento ganado también en la clase campesina.

La labor, en todos sus aspectos, será difícil; pero su progreso dependerá fundamentalmente de la capacidad de los elementos que la realicen y de su apreciación precisa y concreta de las condiciones objetivas de la cuestión indígena. El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros.

Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disci-

plina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo.

***

El realismo de una política revolucionaria, segura y precisa, en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países, en que la población indígena o negra tiene proporciones y rol importantes, puede y debe convertir el factor raza en un factor revolucionario. Es imprescindible dar al movimiento del proletariado indígena o negro, agrícola e industrial, un carácter neto de lucha de clases. "Hay que dar a las poblaciones indígenas o negras esclavizadas —dijo un compañero del Brasil— la certidumbre de que solamente un gobierno de obreros y campesinos de todas las razas que habitan el territorio, los emancipará verdaderamente, ya que éste solamente podrá extinguir el régimen de los latifundios y el régimen industrial capitalista y librarlos definitivamente de la opresión imperialista".

NACIONALISMO Y VANGUARDISMO*

En la Ideología Política

I

Es posible que a algunos recalcitrantes conservadores de incontestable buena fe los haga sonreír la aserción de que lo más peruano, lo más nacional del Perú contemporáneo es el sentimiento de la nueva generación. Esta es, sin embargo, una de las verdades más fáciles de demostrar. Que el conservantismo no pueda ni sepa entenderla es una cosa que se explica perfectamente. Pero que no disminuye ni oscurece su evidencia.

Para conocer cómo siente y cómo piensa la nueva generación, una crítica leal y seria empezará sin duda por averiguar cuáles son sus reivindicaciones. Le tocará constatar, por consiguiente, que la reivindicación capital de nuestro vanguardismo es la reivindicación del indio. Este hecho no tolera mistificaciones ni consiente equívocos.

Traducido a un lenguaje inteligible para todos, inclusive para los conservadores, el problema indíge-

---

* Publicado inicialmente en dos partes ("Nacionalismo y Vanguardismo", **Mundial**, Lima, 27 de noviembre de 1925, y "Nacionalismo y vanguardismo en la literatura y en el arte", **Mundial**, Lima, 4 de diciembre de 1925). Incluido en **Peruanicemos el Perú.**

na se presenta como el problema de cuatro millones de peruanos. Expuesto en términos nacionalistas, —insospechables y ortodoxos— se presenta como el problema de la asimilación a la nacionalidad peruana de las cuatro quintas partes de la población del Perú.

¿Cómo negar la peruanidad de un ideario y de un programa que proclama con tan vehemente ardimiento, su anhelo y su voluntad de resolver este problema?

II

Los discípulos del nacionalismo monarquista de "L'Action Française" adoptan, probablemente la fórmula de Maurras: "Todo lo nacional es nuestro". Pero su conservantismo se guarda mucho de definir lo nacional, lo peruano. Teórica y prácticamente el conservador criollo se comporta como un heredero de la colonia y como un descendiente de la conquista. Lo nacional, para todos nuestros pasadistas, comienza en lo colonial. Lo indígena es en su sentimiento, aunque no lo sea en su tesis, lo pre-nacional. El conservantismo no puede concebir ni admitir sino una peruanidad: la formada en los moldes de España y Roma. Este sentimiento de la peruanidad tiene graves consecuencias para la teoría y la práctica del propio nacionalismo que inspira y engendra. La primera consiste en que limita a cuatro siglos la historia de la patria peruana. Y cuatro siglos de tradición tienen que parecerle muy poca cosa a cualquier nacionalismo, aun al más modesto e iluso. Ningún nacionalismo sólido aparece en nuestro tiempo como una elaboración de sólo cuatro siglos de historia.

Para sentir a sus espaldas una antigüedad más respetable e ilustre, el nacionalismo reaccionario recurre invariablemente al artificio de anexarse no sólo todo el pasado y toda la gloria de España sino también todo el pasado y la gloria de la latinidad. Las

raíces de la nacionalidad resultan ser hispánicas y latinas. El Perú, como se lo representa esta gente, no desciende del Inkario autóctono; desciende del imperio extranjero que le impuso hace cuatro siglos su ley, su confesión y su idioma.

Maurice Barrés en una frase que vale sin duda como artículo de fe para nuestros reaccionarios, decía que la patria son la tierra y los muertos. Ningún nacionalismo puede prescindir de la tierra. Este es el drama del que en el Perú, además de acogerse a una ideología importada, representa el espíritu y los intereses de la conquista y la colonia.

III

En oposición a este espíritu, la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. El pasadismo se contenta, entre nosotros, con los frágiles recuerdos galantes del virreinato. El vanguardismo, en tanto, busca para su obra materiales más genuinamente peruanos, más remotamente antiguos.

Y su indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico. No es un indigenismo que, como muchos otros, se resuelve y agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy.

Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderna. No ignora ni olvida ninguno de los hechos históricos que, en estos cuatro siglos, han modificado, con la realidad del Perú, la realidad del mundo.

IV

Cuando se supone a la juventud seducida por mirajes extranjeros y por doctrinas exóticas, se parte, seguramente, de una interpretación superficial de las relaciones entre nacionalismo y socialismo. El socialismo no es, en ningún país del mundo, un movimiento anti-nacional. Puede parecerlo, tal vez, en los imperios. En Inglaterra, en Francia, en Estados Unidos, etc., los revolucionarios denuncian y combaten el imperialismo de sus propios gobiernos. Pero la función de la idea socialista cambia en los pueblos política o económicamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente ninguno de sus principios, una actitud nacionalista. Quienes sigan el proceso de las agitaciones nacionalistas riffeña, egipcia, china, hindú, etc., se explicarán sin dificultad este aspecto, totalmente lógico, de la *praxis* revolucionaria. Observarán, desde el primer momento, el carácter esencialmente popular de tales agitaciones. El imperialismo y el capitalismo de Occidente encuentran siempre una resistencia mínima, si no una sumisión completa, en las clases conservadoras, en las castas dominantes de los pueblos coloniales. Las reivindicaciones de independencia nacional reciben su impulso y su energía de la masa popular. En Turquía, donde se ha operado en los últimos años el más vigoroso y afortunado movimiento nacionalista, se ha podido estudiar exacta y cabalmente este fenómeno. Turquía ha renacido como nación por mérito y obra de su gente revolucionaria, no de su gente conservadora. El mismo impulso histórico que arrojó del Asia Menor a los griegos, inflingiendo una derrota al imperialismo británico, echó de Constantinopla al Kalifa y a su corte.

Uno de los fenómenos más interesantes, uno de los movimientos más extensos de esta época es, precisamente, este nacionalismo revolucionario, este pa-

triotismo revolucionario. La idea de la nación — lo ha dicho un internacionalista— es en ciertos períodos históricos la encarnación del espíritu de libertad. En el Occidente europeo, donde la vemos más envejecida, ha sido, en su origen y en su desarrollo, una idea revolucionaria. Ahora tiene este valor en todos los pueblos, que, explotados por algún imperialismo extranjero, luchan por su libertad nacional.

En el Perú los que representan e interpretan la peruanidad son quienes, concibiéndola como una afirmación y no como una negación, trabajan por dar de nuevo una patria a los que, conquistados y sometidos por los españoles, la perdieron hace cuatro siglos y no la han recuperado todavía.

En la Literatura y en el Arte

I

En el terreno de la literatura y del arte, quienes no gusten de aventurarse en otros campos percibirán fácilmente el sentido y el valor nacionales de todo positivo y auténtico vanguardismo. Lo más nacional de una literatura es siempre lo más hondamente revolucionario. Y esto resulta muy lógico y muy claro.

Una nueva escuela, una nueva tendencia literaria o artística busca sus puntos de apoyo en el presente. Si no los encuentra perece fatalmente. En cambio las viejas escuelas, las viejas tendencias se contentan de representar los residuos espirituales y formales del pasado.

Por ende, sólo concibiendo a la nación como una realidad estática se puede suponer un espíritu y una inspiración más nacionales en los repetidores y rapsodas de un arte viejo que en los creadores o inventores de un arte nuevo. La nación vive en los precur-

sores de su porvenir mucho más que en los supérstites de su pasado.

Demostremos y expliquemos esta tesis con algunos hechos concretos. Las aserciones demasiado generales o demasiado abstractas tienen el peligro de parecer sofísticas o, por lo menos, insuficientes.

II

He tenido ya ocasión de sostener que en el movimiento futurista italiano no es posible no reconocer un gesto espontáneo del genio de Italia y que los iconoclastas que se proponían limpiar Italia de sus museos, de sus ruinas, de sus reliquias, de todas sus cosas venerables estaban movidos en el fondo por un profundo amor a Italia.

El estudio de la biología del futurismo italiano conduce irremediablemente a esta constatación. El futurismo ha representado, no como modalidad literaria y artística, sino como actitud espiritual, un instante de la conciencia italiana. Los artistas y escritores futuristas, insurgiendo estrepitosa y destempladamente contra los vestigios del pasado, afirmaban el derecho y la aptitud de Italia para renovarse y superarse en la literatura y en el arte.

Cumplida esta misión, el futurismo cesó de ser, como en sus primeros tiempos, un movimiento sostenido por los más puros y altos valores artísticos de Italia. Pero subsistió el estado de ánimo que había suscitado. Y en este estado de ánimo se preparó, en parte, el fenómeno fascista, tan acendradamente nacional en sus raíces según sus apologistas. El futurismo se hizo fascista porque el arte no domina a la política. Y sobre todo porque fueron los fascistas quienes conquistaron Roma. Mas, con idéntica facilidad, se habría hecho socialista, si se hubiese realizado, victoriosamente, la revolución proletaria. Y en

este caso, su suerte habría sido diferente. En vez de desaparecer definitivamente, como movimiento o escuela artística (esta ha sido la suerte que le ha tocado bajo el fascismo), el futurismo habría logrado entonces un renacimiento vigoroso. El fascismo, después de haber explotado su impulso y su espíritu, ha obligado al futurismo a aceptar sus principios reaccionarios, esto es a renegarse a sí mismo teórica y prácticamente. La revolución, en tanto, habría estimulado y acrecentado su voluntad de crear un arte nuevo en una sociedad nueva.

Esta ha sido, por ejemplo, la suerte del futurismo en Rusia. El futurismo ruso contituía un movimiento más o menos gemelo del futurismo italiano. Entre ambos futurismos existieron constantes y estrechas relaciones. Y así como el futurismo italiano siguió al fascismo, el futurismo ruso se adhirió a la revolución proletaria. Rusia es el único país de Europa donde, como lo constata con satisfacción Guillermo de Torre, el arte futurista ha sido elevado a la categoría de arte oficial.

En Rusia esta victoria no ha sido obtenida a costa de una abdicación. El futurismo en Rusia ha continuado siendo futurismo. No se ha dejado domesticar como en Italia. Ha seguido sintiéndose factor del porvenir. Mientras en Italia el futurismo no tiene ya un sólo gran poeta en plena beligerancia iconoclasta y futurista, en Rusia Mayakowski, cantor de la revolución, ha alcanzado en este oficio sus más perdurables triunfos.

III

Pero para establecer más exacta y precisamente el carácter nacional de todo vanguardismo, tornemos a nuestra América. Los poetas nuevos de la Argentina constituyen un interesante ejemplo. Todos ellos

están nutridos de estética europea. Todos o casi todos han viajado en uno de esos vagones de la Compagnie des Grands Expres Européens que para Blaise Cendrars, Valery Larbaud y Paul Morand son sin duda los vehículos de la unidad europea además de los elementos indispensables de una nueva sensibilidad literaria.

Y bien. No obstante esta impregnación de cosmopolitismo, no obstante su concepción ecuménica del arte, los mejores de estos poetas vanguardistas siguen siendo los más argentinos. La argentinidad de Girondo, Güiraldes, Borges, etc., no es menos evidente que su cosmopolitismo. El vanguardismo literario argentino se denomina "martinfierrismo". Quien alguna vez haya leído el periódico de ese núcleo de artistas, *Martín Fierro*, habrá encontrado en él al mismo tiempo que los más recientes ecos del arte ultramoderno de Europa, los más auténticos acentos gauchos.

¿Cuál es el secreto de esta capacidad de sentir las cosas del mundo y del terruño? La respuesta es fácil. La personalidad del artista, la personalidad del hombre, no se realiza plenamente sino cuando sabe ser superior a toda limitación.

IV

En la literatura peruana, aunque con menos intensidad, advertimos el mismo fenómeno. En tanto que la literatura peruana conservó un carácter conservador y académico, no supo ser real y profundamente peruana. Hasta hace muy pocos años, nuestra literatura no ha sido sino una modesta colonia de la literatura española. Su transformación, a este respecto como a otros, empieza con el movimiento "Colónida". En Valdelomar se dio el caso de literato en quien se juntan y combinan el sentimiento cosmo-

polita y el sentimiento nacional. El amor snobista a las cosas y a las modas europeas no sofocó ni atenuó en Valdelomar el amor a las rústicas y humildes cosas de su tierra y de su aldea. Por el contrario, contribuyó tal vez a suscitarlo y exaltarlo.

Y ahora el fenómeno se acentúa. Lo que más nos atrae, lo que más nos emociona tal vez en el poeta César Vallejo es la trama indígena, el fondo autóctono de su arte. Vallejo es muy nuestro, es muy indio. El hecho de que lo estimemos y lo comprendamos no es un producto del azar. No es tampoco una consecuencia exclusiva de su genio. Es más bien una prueba de que, por estos caminos cosmopolitas y ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos.

PRELUDIO DEL RENACIMIENTO DE JOSE MARIA EGUREN*

El proceso literario del Perú nos ofrece un derecho que podemos ejercitar sin peligro de competencias: el del homenaje a José María Eguren. Queremos ejercitarlo precisamente porque hasta ahora ningún grupo, ninguna revista literaria lo ha reivindicado para sí. Ni Eguren buscó nunca con su arte el homenaje público, ni "Amauta" ha sido empresaria de ninguno. Estos dos antecedentes garantizan la libertad y la justicia con que juntamos en las páginas siguientes los elogios que la nueva generación dedica, con inobjetable sinceridad, al grande y querido poeta.

Muerto González Prada, Eguren es el único entre nuestros mayores a quien podemos testimoniar una admiración sin reservas. En ningún otro encontramos los mismos puros dotes de creador. Y como ninguna consagración acaparadora o interesada compromete la independencia de su arte, podemos rodearlo con orgullo y con énfasis.

Al don genial de la creación, Eguren unió siempre la pureza de una vida poética. No traficó nunca con sus versos, ni reclamó para ellos laureles oficiales ni académicos. Es difícil en el Perú ser tan fiel a una

---

* Publicado en Amauta, como introducción al número de homenaje a José María Eguren (Nº 21, febrero-marzo de 1929. págs. 11 y 12). Incluido en Peruanicemos el Perú.

vocación y a un destino. Porque lo sabemos, Eguren nos parece más ejemplar y único.

Sin programa, sin ceremonia, sin rito, sin motivo, fuera de toda razón conmemorativa y cronológica, "Amauta" ha convidado a algunos de sus colaboradores literarios a participar en este insólito homenaje, para el que no hemos querido esperar, por no restarle modestia y repentinismo, los mensajes de adhesión de César Vallejo, César Falcón, Alberto Hidalgo, Enrique Bustamante y Ballivián, Armando Bazán, Blanca Luz Brum, Magda Portal y otros amigos ausentes, que habrían sido de los primeros en acudir a nuestra cita.

Esto, en fin, no es un homenaje sino un reconocimiento, una salutación. Si a Eguren le gustara el estruendo criollo, lo llamaríamos albazo. Porque, si de aquí está proscrita la pirotecnia, en su sentido municipal y jaranero, es con la alegría matinal del alba como la juventud prefiere acercarse a este decorador mágico de la noche.

Después de la larga y señera vigilia, Eguren vela alerta todavía. Tiene la sombra de una fatiga azul en los párpados; pero guarda intacta la lumbre de sus pupilas de cazador de imágenes. Nos ha dado quizá todos sus versos; pero nos reserva aún la sorpresa de su prosa, que será siempre poesía. Poesía y Verdad, como decía Goethe.

La evasión de la realidad lo ha conservado puro. Tiene entera la inocencia del poeta muy semejante en su caso a la del niño, pero que no debe ser entendida restrictivamente, sino como elemento estético y creativo. (Porque es riesgoso exagerar la idea de Eguren infante. A lo largo de su conversación gentil, se hace siempre el descubrimiento de su malicia). Jorge Basadre termina su magnífica versión de Eguren, con la advertencia de que su elogio es también una elegía. Pero Eguren, física y estéticamente, está

en la madurez. Su poesía empieza sólo ahora a influir en las cosas. El Country Club decora sus campos de tenis con la retama, la pálida flor del campo limeño que Eguren amó el primero. Es todavía poco; pero es todo lo que podemos exigir al gusto anglosajón de la civilización del asfalto. Al borde de las pistas de automóviles, la niña-flor de Eguren, la ginestra amarilla, es la primera victoria de su poesía.

No: no nos sentimos delante de un ocaso. Si a Eguren se le hubiese acabado la juventud, podría haberla recobrado en nosotros. Queremos a toda costa incluirlo en nuestra esperanza, afirmando que no sólo es pasado sino también futuro. Y que aquí "Amauta" preludia algo que podríamos llamar así: Renacimiento de José María Eguren.

LA CASA DE CARTON

POR MARTIN ADAN *

De la publicación de este libro soy un poco responsable; pero como todas mis responsabilidades acepto y asumo ésta sin reservas. Amanecida en una carpeta de escolar, esta novela se asomó por primera vez al público desde las ventanas de "Amauta", tres anchos trapecios inkaicos como los de Tamputocco, de donde están mensurando el porvenir los que mañana partirán a su conquista. Martín Adán no es propiamente vanguardista, no es revolucionario, no es indigenista. Es un personaje inventado por él mismo, de cuyo nacimiento he dado fe, pero de cuya existencia no tenemos todavía más prueba que sus escritos. El autor de Ramón es posterior a su caricatura, contra toda ley biológica y contra toda ley lógica de causa y efecto. Las cuartillas de la novela estaban escritas mucho antes de que la necesidad de darles un autor produjese esa conciliación entre el Génesis y Darwin que su nombre intenta. (Constituían una literatura adolescente y clandestina, paradójicamente albergada en el regazo idílico de la Acción Social de la juventud). Más aún, por humorismo Martín Adán se dice reaccionario, clerical y civilista. Pero su he-

---

* Colofón a la novela **La casa de cartón**, de Martín Adán, publicado en 1928. Apareció también en **Amauta**, Nº 15, mayo-junio de 1928, en la sección "libros y Revistas", pág. 41. Incluido en **Peruanicemos el Perú**.

rejía evidente, su escepticismo contumaz, lo contradicen. El reaccionario es siempre apasionado. El escepticismo es ahora demoburgués, como fue aristocrático cuando la burguesía era creyente y la aristocracia enciclopedista y volteriana. Si el civilismo no es ya capaz sino de herejía, quiere decir que no es capaz de reacción. Y yo creo que la herejía de Martín Adán tiene este alcance; y, por esto, me he apresurado a registrarla como un signo. Martín Adán no se preocupa, sin duda, de los factores políticos que, sin que lo sepa, deciden su literatura. He aquí, sin embargo, una novela que no habría sido posible antes del experimento billinghurista, de la insurrección "colónida", de la decadencia del civilismo, de la revolución del 4 de julio y de las obras de la Foundation. No me refiero a la técnica, al estilo, sino al asunto, al contenido. Un joven de gran familia, mesurado, inteligente, cartesiano, razonable como Martín Adán, no se habría expresado jamás irrespetuosamente de tantas cosas antiguamente respetables; no habría denunciado en términos tan vivaces y plásticos a la tía de Ramón, veraneante y barranquina, ni la habría sacado al público en una bata de motitas, acezante, estival e íntima con su gato y su negrita; no habría dejado de pedirle un prólogo a don José de la Riva Agüero o al doctor Luis Varela y Orbegoso ni habría dejado de mostrarse un poco doctoral y universitario en una tesis, llena de citas, sobre don Felipe Pardo o don Clemente Althaus, o cualquier otro don Felipe o don Clemente de nuestras letras. Sus propios padres no habrían cometido la temeraria imprudencia de matricularlo en un colegio alemán, de donde tenía que sacar, junto con unas calcomanías de Herr Oswaldo Teller, cierta escrupulosa consideración por Darwin, la ciencia ochocentista y sus teorías recónditamente liberales, protestantes y progresistas. Crecido años atrás, Martín Adán se habría educado en el Colegio de la Recoleta o los Jesuitas, con distintas consecuen-

cias. Su matrícula fiel en la clases de un liceo alemán, corresponde a una época de crecimiento capitalista, de demagogia anticolonial, de derrumbamiento neogodo, de enseñanza de las lenguas sajonas y de multiplicación de las academias de comercio. Epoca vagamente preparada por el discurso del doctor Villarán contra las profesiones liberales, por el discurso del doctor Víctor Maúrtua sobre el progreso material y el factor económico y por las conferencias de Oscar Víctor Salomón, en Hyde Park, sobre el Perú y el capital extranjero; pero concreta, social, material y políticamente representada por el leguiismo, las urbanizaciones, el asfalto, los nuevos ricos, el Country Club, etc. La literatura de Martín Adán es vanguardista porque no podía dejar de serlo; pero Martín Adán mismo no lo es aún del todo. El buen viejo Anatole France, inveterado corruptor de menores, malogró su inocencia con esos libros de prosa melódica en que todo, hasta el cinismo y la obscenidad, tiene tanta compostura, erudición y clasicismo. Y Anatole France no es sino un demoburgués de París deliberadamente desencantado, profesionalmente escéptico, pero lleno de un supersticioso respeto al pasado y de una ilimitada esperanza en el porvenir; un pequeño burgués del Sena, que desde su juventud produjo la impresión de ser excesiva y habitualmente viejo —viejo por comodidad y espíritu sedentario—. Martín Adán está todavía en la estación anatoliana, aunque ya empiece a renegar estos libros que lo iniciaron en la herejía y la escepsis. En su estilo, ordenado y elegante, sin arrugas ni desgarramientos, se reconoce un gusto absolutamente clásico. En algunas de las páginas de *La Casa de Cartón* hay a ratos hasta cierta morosidad azoriniana. Y ni en las páginas más recientes se encuentra alucinación ni *pathos* suprarrealista. Martín Adán es de la estirpe de Cocteau y Radiquet más que de la estirpe de Morand y Giraudoux. En la literatura le ocurre lo que en el colegio:

no puede evitar las notas de aprovechamiento. Su desorden está previamente ordenado. Todos sus cuadros, todas sus estampas, son veraces, verosímiles, verdaderas. En *La Casa de Cartón* hay un esquema de biografía del Barranco o, mejor, de sus veranos. Si la biografía resulta humorística, la culpa no es de Martín Adán sino del Barranco. Martín Adán no ha inventado a la tía de Ramón ni su bata ni su negrita; todo lo que él describe existe. Tiene las condiciones esenciales del clásico. Su obra es clásica, racional, equilibrada, aunque no lo parezca. Se le siente clásico, hasta en la medida en que es anti-romántico. En la forma acusa a veces el ascendiente de Eguren; mas no en el espíritu. En Martín Adán es un poco egureniano el imaginero, pero sólo el imaginero. Anti-romántico —hasta el momento en que escribimos estas líneas, como dicen los periodistas— Martín Adán se presenta siempre reacio a la aventura. "No te raptaré por nada del mundo. Te necesito para ir a tu lado deseando raptarte. ¡Ay del que realiza su deseo!". Pesimismo cristiano, pragmatismo católico que poéticamente se sublima y conforta con palabras del Eclesiastés. Mi amor a la aventura es probablemente lo que me separa de Martín Adán. El deseo del hombre aventurero está siempre insatisfecho. Cada vez que se realiza, renace más grande y ambicioso. Y cuando se camina de noche al lado de una mujer bella hay que estar siempre dispuesto al rapto. Algunos lectores encontrarán en este libro un desmentido de mis palabras. Pensarán que la publicación de *La Casa de Cartón* a los diecinueve años, es una aventura. Puede parecerlo, pero no lo es. Me consta que Martín Adán ha tomado todas sus precauciones. Publica un libro cuyo éxito está totalmente asegurado. Y sin embargo, lo publica en una edición de tiraje limitado, antes de afrontar en una edición mayor al público y la crítica. Escritor y artista de raza, su aparición tiene el consenso de la

unanimidad más uno. Es tan ecléctico y herético, que a todos nos reconcilia en una síntesis teosóficamente cósmica y monista. Yo no podía saludar su llegada sino a mi manera: encontrando en su literatura una colaboración de mis tesis de agitador intelectual. Por esto, aunque no quería escribir sino unas cuantas líneas, me ha salido un acápite largo como los editoriales del doctor Clemente Palma. Si a Martín Adán se le ocurre atribuirlo al pobre Ramón, como sus "poemas Underwood", habrá logrado una reconciliación más difícil que la del Génesis y Darwin.

LA OBRA DE JOSE SABOGAL*

La obra de José Sabogal, quien parte esta semana para Buenos Aires, ganará en divulgación y nombradía continentales todo lo que, guardada dentro de los conventuales muros de la Escuela de Bellas Artes, no le estaba consentido alcanzar ni pretender, no obstante su sólido mérito. Buenos Aires es el primer mercado artístico y literario de la América Latina. Puede juzgarse prematura su ambición al título de *meridiano* —voz de guerra y de sus equipos de vanguardia, en oposición y respuesta a una nostalgia y extemporánea reivindicación de Madrid— pero objetivamente todos tienen que convenir en que por el volumen de su población, su salud de urbe grande y próspera, su comunicación creciente con la mayor parte de los países de Sudamérica y el número y calidad de sus elementos de cultura, Buenos Aires llena ya, en muchas cosas, función de capital sudamericana.

Aunque se cruzan en Buenos Aires muchas corrientes internacionales —o precisamente por esto— la urbe más cosmopolita de la América Latina concurre intelectual y artísticamente, con vigilante interés y encendida esperanza, a la formación de un espíritu indo-americano fundado en los valores indíge-

---

* Publicado en **Mundial**: Lima, 28 de junio de 1928. Incluido en **El artista y la época.**

nas y criollos. El arte de Sabogal, que es un gran aporte a este trabajo de definición de la cultura y la personalidad de Indo-América, está destinado a impresionar extraordinariamente la inteligencia y la sensibilidad argentinas.

En la gestación de esta obra no aparecen en ningún momento ni la improvisación ni el artificio. Tiene un proceso biológico, espontáneo, ordenado. Sabogal posee las cualidades del constructor. Sin prisa, sin impaciencia, aguarda su hora. Su arte está identificado con su vida, íntegramente colmada del gozo y la fatiga de la creación.

Y los óleos y xilografías que lleva a Buenos Aires tienen para nosotros el valor de no constituir únicamente un conjunto de logradas obras artísticas, sino de significar uno de los factores espirituales de la nueva peruanidad. Sabogal pinta sin la preocupación de la tesis. La pintura en sí misma le basta. Su obra es puramente plástica, pictórica. Pero esto no impide que, por cierta íntima asonancia con sentimientos y reivindicaciones de la época, trascienda e influya poderosamente en la vida actual del Perú. El pintor piensa y sueña en imágenes plásticas. Mas, en el movimiento espiritual de un pueblo, las imágenes del pintor son a veces expresión culminante. Las imágenes engendran conceptos, lo mismo que los conceptos inspiran imágenes. Sabogal aparece así, por su labor, ajena en su intención a toda trascendencia ideológica, como uno de los constructores del porvenir de este pueblo.

Repetiré sobre Sabogal algo que ya he expresado. Que señala con su obra un capítulo de la historia del arte peruano. Es uno de nuestros valores-signos. Sólida, honrada, vital, su obra no reclama los elogios que se prodigan, entre nosotros, tan barata y fácilmente. La empequeñecería, en vez de avalorarla, una

consagración criolla. Sabogal no es aún bastante conocido; pero esto no le preocupa a él y tiene razón. Lo que importa es que a su tiempo sea "reconocido". Y este "reconocimiento" se lo asegura ya el trabajo realizado.

Sabogal es, ante todo, el primer "pintor peruano". Antes de él habíamos tenido algunos pintores, pero no habíamos tenido, propiamente, ningún "pintor peruano". Sabogal reivindicará probablemente este título para algunos de los indios que, anónima pero a veces genialmente, decoran mates en la sierra. Mas, si bien esta aserción tendrá un poco de verdad, tendrá también un poco de ironía. Ese poco de ironía que a Sabogal le gusta poner en su lenguaje. El indígena sufre todavía un evidente ostracismo de la peruanidad. El empeño de los espíritus nuevos quiere, precisamente, poner término a este ostracismo.

El espíritu de Sabogal ha madurado en un instante en que se constata la decadencia, la disolución del arte occidental. Espíritu fuerte y hondo de constructor, de creador, dotado de una sensibilidad genial, este arte anárquico e invididualista que, según sus elegantes críticos y exégetas, se deshumanizan, no ha podido conquistarlo. Ha sido en parte por haber arribado a Europa en este período de caos —en el cual no se define y concreta todavía una corriente constructiva, aunque la prometan las búsquedas sinceras y las tentativas inteligentes— que Europa no ha logrado europeizarlo. Pero su defensa la ha tenido Sabogal, sobre todo, en su personalidad, en su instinto de artista.

Creo, sin embargo, en la utilidad de su experiencia europea. El trato directo con las escuelas y artistas de Europa, el estudio personal de los maestros de todos los tiempos, no sólo ha enriquecido y afinado, sin duda, su temperamento, y ha templado

su técnica, forjada en la fragua de una revolución artística. Sobre todo, lo ha ayudado —por reacción contra un mundo en el cual se sentía extranjero —a descubrirse y reconocerse. Su autonomía le debe mucho a la experiencia europea. Sabogal ha comprendido o, por lo menos, esclarecido en Europa la necesidad de un humus histórico, de una raíz vital en toda gran creación artística. Y si Europa no se lo ha asimilado, en cambio él se ha asimilado a Europa, en la formación de su técnica.

No es el interés genérico del pintor por lo pintoresco ni por lo característico, lo que ha movido a este artista admirable a encontrar la riqueza plástica de lo autóctono. Sabogal siente sus temas. Se identifica con la naturaleza y con la raza que interpreta en sus cuadros y en sus xilografías. Después de él, se ha propagado la moda del indigenismo en la pintura, pero quien tenga mirada penetrante no podrá confundir jamás la profunda y austera versión que de lo indio nos da Sabogal, con la que nos dan tantos superficiales explotadores de esta veta plástica, en la cual se ceba ahora hasta la pintura turística. Se podría decir que en el arte de Sabogal renacen elementos del arte incaico, a tal punto se le siente consustanciado con sus temas vernáculos.

Severo con los demás, pero severo también consigo mismo, como todo creador auténtico, tiene Sabogal la probidad artística de esos maestros pre-renacentistas que le son tan queridos. No se encuentra en su obra concesiones al mercado ni coqueterías con la frivolidad del ambiente. Trabaja por realizarse libre y plenamente. Por eso, su obra pertenece ya a la historia, mientras otras no pasarán de la crónica.

INDICE

	Págs.
Prólogo	7
La filosofía moderna y el marxismo	13
Dos concepciones de la vida	22
El hombre y el mito	28
Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal	35
La enseñanza y la economía	40
La mujer y la política	48
El porvenir de las cooperativas	54
Mensaje al Congreso Obrero	58
Lenin	64
Trotsky	71
Mussolini y el fascismo	77
Gandhi	83
Oriente y Occidente	90
El semitismo y el antisemitismo	94
La revolución mexicana	106
Breve epílogo	110
El artista y la época	115
Arte, revolución y decadencia	121
El grupo "Clarté".	126
Máximo Gorki y Rusia	131
James Joyce	137
Marinetti y el futurismo	141

Págs.

El expresionismo y el dadaísmo 146
El "freudismo" en la literatura contemporánea 152
El balance del suprarrealismo 159
Post-impresionismo y cubismo 166
Esquema de una explicación de Chaplín 171
La unidad de la América Indo-española 179
El Ibero-americanismo y el Pan-americanismo 185
Punto de vista anti-imperialista 190
¿ Existe un pensamiento hispano-americano ? 199
El hecho económico en la historia peruana 205
Principios de política agraria nacional 209
Economía colonial 214
El problema primario del Perú 218
Conclusiones sobre el problema indígena y las tareas que impone 223
Nacionalismo y vanguardismo 228
Preludio del renacimiento de José María Eguren ... 237
La Casa de Cartón por Martín Adán 240
La obra de José Sabogal 245

Este libro se terminó de imprimir
el día 15 de Julio de 1971
en los Talleres Gráficos de
EDITORIAL UNIVERSO S. A.
Av. Nicolás Arriola No. 2285
Apdo. 241 — Telf. 24–1639
La Victoria — Lima, Perú

ALVERNO COLLEGE LIBRARY
Ensayos escogidos
864[redacted]33
2 5050 00267165 5

REMOVED FROM THE
ALVERNO COLLEGE LIBRARY

864
M333

104263

Alverno College Library
Milwaukee, Wisconsin

En la tapa se ha utilizado un apunte de Mariátegui por David A. Siqueiros.